
UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 01940779 0

LA DOCTRINE DE LA GRACE

CHEZ ARNAULD

LA DOCTRINE DE LA GRACE CHEZ ARNAULD

THÈSE

POUR LE

DOCTORAT ÈS LETTRES

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DES LETTRES

DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

PAR

JEAN LAPORTE

Ancien élève de l'École Normale Supérieure et de la Fondation Thiers,
Agrégé de philosophie,
Maître de Conférences à l'Université de Caen.

PARIS

LES PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

49, BOULEVARD SAINT-MICHEL

—

1922

A la mémoire d'Émile BOUTROUX

A Messieurs Alfred RÉBILLIAU
et Léon BRUNSCHVICG

AVERTISSEMENT

Je me propose, dans le présent volume, d'exposer la doctrine port-royaliste de la Grâce, telle que l'a comprise et défendue le grand Arnauld.

J'ai dit, dans l'*Introduction générale* qui précède le tome I de cet ouvrage, pourquoi Arnauld me paraît, — de préférence à Jansénius, par exemple, ou à Barcos, ou à tout autre, — le représentant le plus autorisé et le plus complet de la pensée dont a vécu Port-Royal durant près d'un siècle, et qu'on persiste à appeler, en dépit de Port-Royal, *janséniste*.

Rappelons brièvement les époques de cette pensée.

Sans remonter aux origines lointaines, nous trouvons le germe, — voire un peu mieux que le germe, — de la Doctrine de Port-Royal, chez l'abbé de Saint-Cyran.

Nous voyons Arnauld, instruit ou plutôt orienté par Saint-Cyran, puiser dans la lecture de saint Augustin, plusieurs années (1635-1639) avant la publication et même avant l'achèvement de l'*Augustinus*, la plupart des opinions, touchant la corruption originelle, la grâce efficace, la prédestination gratuite, la morale relâchée, l'administration des sacrements et la constitution de l'Eglise, pour lesquelles, avec les Solitaires et les Religieuses, il luttera et souffrira toute sa vie. Nous le voyons en même temps, — cartésien de la première heure sinon avant la lettre, — tirer des principes de Descartes de nouveaux motifs de libérer la Théologie de la Philosophie, et par là de s'opposer à la scolastique, dont Saint-Cyran, et sa propre expérience, lui avaient déjà inspiré le dégoût.

Dès avant la mort de Saint-Cyran, la théologie d'Arnauld est arrêtée, non seulement quant à ses principales thèses, mais

surtout quant à sa méthode, laquelle se ramène à ceci : rendre la théologie simple, vivante, « édifiante », en la débarrassant des questions abstruses et inutiles où se perdent les écoles, en répudiant les distinctions et les subtilités qui ne servent qu'à prolonger les disputes, en renonçant enfin au raisonnement comme instrument de découverte, pour s'en tenir à l'autorité de la Tradition et des Saints Pères.

Mais, dans ses premières œuvres, Arnauld, — comme Jansénius, quoique non pas peut-être d'une façon aussi étroite, — a tendance, en ce qui concerne les matières de la Grâce, à n'étudier la Tradition que dans cet abrégé qu'en offre saint Augustin.

Après la mort de Saint-Cyran, la nécessité de défendre l'orthodoxie de Jansénius, puis la sienne propre, contre des attaques sans cesse renouvelées, — spécialement à l'occasion de la Bulle d'Innocent X, de la Censure de Sorbonne et de l'affaire du Formulaire, — l'oblige à montrer que la doctrine soutenue par lui et ses amis comme étant de saint Augustin, est aussi celle des autres Pères, et de tout ce qui, Conciles, Papes ou Docteurs, soit aux premiers siècles de l'ère chrétienne, soit aux siècles de la Scolastique ou au XVIIe siècle même, fait autorité dans l'Eglise. Il se trouve ainsi engagé, sur les conseils, d'ailleurs, de Nicole, à étudier de près, et les grands docteurs du moyen âge, et nombre de théologiens modernes, depuis les thomistes jusqu'à certains molinistes modérés tels que Bellarmin, à qui il aime à se référer.

D'autre part, les longues controverses qu'il a engagées avec les calvinistes au plus fort des persécutions relatives au Formulaire, mais qu'il a poursuivies surtout après la Paix de l'Eglise, sur le double sujet du Dogme Eucharistique et de la Morale, ne pouvaient manquer de le rendre plus attentif encore à la continuité de la Tradition, et de lui faire sentir le besoin de considérer cette chaîne dans tout le détail de son développement, au lieu de s'en tenir aux plus anciens anneaux, si précieux fussent-ils.

Enfin, la dernière période de la vie d'Arnauld, — période dans laquelle, proscrit par Louis XIV, il est au contraire en faveur auprès des papes, des cardinaux romains et des plus illustres évêques d'Europe, — est dominée par ses discussions philosophico-théologiques avec Malebranche. Champion de

l'orthodoxie contre un religieux qui prétend autoriser ses nouvelles pensées du nom de saint Augustin, Arnauld est naturellement amené à chercher des armes, en dehors de saint Augustin même, dans le docteur en qui toutes les Ecoles, depuis le Concile de Trente, reconnaissent le type irréprochable du philosophe et du théologien orthodoxes. Poussé par Duguet et Quesnel, il se tourne à nouveau vers saint Thomas, qu'il n'a du reste jamais négligé (contrairement à Jansénius), et sur qui il s'est même fréquemment appuyé au moment de la Censure de Sorbonne, mais dont il n'a pas encore fait une étude approfondie. Cette étude approfondie, il l'entreprend maintenant avec une application et un goût croissants. Il reconnaît en saint Thomas une pensée, très conforme quant au fond à celle de saint Augustin, mais plus précise, plus méthodique, et, semble-t-il, plus en harmonie avec son génie propre. C'est surtout par les principes de saint Thomas qu'Arnauld combattra Malebranche sur le sujet des Idées, de la Providence et de la Prédestination; c'est aussi par les principes de saint Thomas qu'il mettra en poudre le *Philosophisme*, qu'il défendra contre le Dr Steyaert les théories augustiniennes des péchés d'ignorance et des fausses vertus des infidèles; qu'il ruinera le système de Nicole sur la Grâce générale, comme celui de Huyghens et du P. Lami sur la vue des vérités en Dieu. Saint Thomas est devenu pour lui, — au grand scandale de certains de ses amis, — un maître presque comparable à saint Augustin, et qui, sans contredire jamais saint Augustin en rien d'essentiel, souvent le complète ou l'éclaire. Il pourrait s'appeler à présent, et il s'appelle en effet, non plus, suivant le titre qu'il avait si longtemps revendiqué, *disciple de saint Augustin*, mais d'un nom que ne récuserait aucun théologien catholique, *disciple de saint Augustin et de saint Thomas*.

Ainsi s'est peu à peu enrichi, — au détriment de son originalité, dira quelqu'un, nous dirons plutôt : ainsi est arrivé peu à peu à manifester sa vraie nature, — ainsi est devenu, si j'ose user de ce terme, *intégral*, — après un certain nombre de crises dont les disputes avec Pascal, à propos de la signature du Formulaire, marquent la plus décisive, — ce traditionalisme qui fait l'âme de la doctrine d'Arnauld.

Sur cette base élargie, la doctrine même est restée immuable.

A la vérité, si l'on compare les derniers ouvrages d'Arnauld avec les *Apologies pour Jansénius*, par exemple, ou la *Fréquente communion*, on les jugera assez différents de forme et de ton. L'auteur use davantage des termes de l'École; il n'hésite pas à corriger par toutes sortes d'explications et de restrictions ce que certaines métaphores empruntées aux Pères pourraient avoir d'excessif; à la force et à l'éloquence, il préfère une exactitude de langage qui ne laisse place à aucune fausse interprétation. Le même souci de rigueur le fait recourir, beaucoup plus souvent que par le passé, à l'ordre géométrique tel que l'a défini Descartes dans les *Réponses aux deuxièmes objections*, c'est-à-dire à l'emploi du syllogisme, non pas du tout pour trouver la vérité, mais, la vérité étant trouvée par ailleurs, pour en rendre l'exposition plus nette, et plus convaincante la réfutation de l'erreur. A quoi il faut ajouter que, sans avoir perdu de sa « véhémence » à l'endroit des auteurs qu'il réfute, il prend un soin nouveau de montrer qu'en dépit de l'opposition des conclusions, ils conviennent avec lui de beaucoup de principes; il invoque, pour les condamner, les témoignages des plus considérables théologiens de leur propre compagnie ou de leur propre parti; en un mot, il s'ingénie à faire perdre à la théologie de Port-Royal cette figure de suspecte, ou tout au moins d'isolée entre les autres écoles catholiques, que les contestations antérieures avaient pu paraître lui donner.

Mais quant au fond des choses, qu'y a-t-il de modifié? Rien du tout.

Sur un seul point, une variation digne de remarque : Arnauld, dans l'explication de la liberté, a substitué vers 1685 à la définition de Jansénius celle de saint Thomas. Le changement eût pu être de conséquence, en ce qu'il ouvrait la voie à l'indéterminisme. Mais dans les bornes où se tient Arnauld, ne prenant de saint Thomas que ce qui ne contredit pas saint Augustin, sa seconde conception du libre arbitre ne trouble aucunement l'équilibre du système. Elle en rend seulement les principales thèses plus faciles à défendre. Ces thèses elles-mêmes, y compris celles qui touchent directement à la matière du libre arbitre, — l'assujettissement de la volonté déchue à la concupiscence et l'efficace invincible de la grâce, — sont demeurées identiques. A telles enseignes que souvent, dans les controverses de la fin de sa vie, Arnauld se contente de

renvoyer aux livres, vieux d'un demi-siècle, où il estime avoir suffisamment élucidé les questions en cause. Et il est significatif qu'un développement fort important sur la corruption de la nature, qui faisait en 1645 un chapitre de la *deuxième Apologie pour Jansénius*, se retrouve à peu près textuellement dans les *Difficultés proposées à M. Steyaert*, qui sont de 1692, dans deux opuscules qui sont l'un de 1691, l'autre de 1693, et dans une *Instruction sur la grâce* qui ne porte point de date.

C'est dire que pour qui veut embrasser la doctrine d'Arnauld dans son unité, il y a lieu de tenir compte à la fois de tous les textes.

Ces textes sont fort nombreux. Ils remplissent 42 tomes in 4° de l'admirable édition de Lausanne. Encore convient-il d'y joindre, outre les trois gros volumes de la *Grande perpétuité de la Foi*, outre une longue *Dissertation sur la probabilité*. insérée parmi les notes de Wendrock sur la Ve Provinciale, et la *Ve Lettre sur l'Hérésie imaginaire*, qui sont l'une et l'autre de la main d'Arnauld, divers écrits retrouvés au cours du XIXe siècle (en particulier les Lettres à Leibniz) et quantité de lettres inédites qu'on peut consulter aux Manuscrits de la Bibliothèque nationale, de la Bibliothèque Mazarine, ou de la Bibliothèque de l'Arsenal.

Le malheur est que cette production si abondante est consacrée, à peu près exclusivement, à la polémique. Pas une fois, celui que Bossuet appelait « le grand réfutateur » n'a eu le loisir de ramasser ses idées sur la Grâce, sur la Morale et sur l'Eglise en un exposé d'ensemble correspondant au système qu'il avait assurément dans son esprit. Nous savons qu'il en a longtemps conçu le dessein. Et peut-être l'*Instruction sur la Grâce*, — d'une clarté et d'une vigueur remarquables, en dépit de sa forme catéchétique, — y eût-elle répondu en quelque mesure. Mais cette Instruction, le seul d'entre les écrits d'Arnauld qui ne vise pas à attaquer ou à défendre quelqu'un, n'a pas été poussée au delà des tout premiers chapitres. Quant au reste, les diverses parties du système sont éparpillées dans une infinité d'œuvres de circonstance où il faut aller les rechercher pour reconstruire le tout.

La reconstruction n'est pas bien difficile. Les pièces, la plupart du temps, s'ajustent d'elles-mêmes. Parfois, cependant, il arrive qu'on hésite quant à la façon de les ajuster, soit que

les matériaux paraissent insuffisamment élaborés, soit que certains intermédiaires fassent défaut. Parmi cet amas d'ouvrages, où, comme on pense bien, les longueurs et les redites abondent, plusieurs points de la théorie du péché originel, par exemple, ou de la réprobation, ou de la contrition, sont mentionnés d'un mot ou passés sous silence; non qu'Arnauld ne les jugeât pas importants, mais parce qu'ils ne se trouvaient pas en cause dans la controverse du moment. En pareil cas, le seul parti est évidemment d'*interpoler*, je veux dire, de combler les lacunes à l'aide d'indications empruntées à quelque autre théologien du « parti », Jansénius, ou Nicole, ou Pascal, ou Quesnel, là du moins où nous n'avons pas de motif spécial de penser que la manière de voir dudit théologien ait dû différer peu ou prou de celle de notre auteur.

Une telle méthode demande à n'être employée qu'avec prudence. Ce qui m'a encouragé à en user sans trop de scrupule, dans les occasions, assez rares, du reste, où je n'ai pas eu d'autre recours, c'est l'obscurité même dont s'enveloppent, pour les écrits émanant de Port-Royal ou des amis de Port-Royal, — écrits qui sont presque tous anonymes ou pseudonymes, — les questions d'authenticité.

Si l'on consulte les meilleurs catalogues du temps, ceux de Fouillou, de Desmares, de Leroi, de Lemaistre et Sainte-Marthe, ou les Mémoires les mieux informés, ceux de Hermant, de Fontaine, de du Fossé, sans parler d'ouvrages postérieurs, comme l'*Histoire littéraire de Port-Royal*, de Clémencet, ou la *Bibliothèque Janséniste* du P. Colonia, et bien d'autres, on trouvera qu'une foule d'ouvrages attribués ici à Arnauld sont attribués là à Le Maître, ou à Nicole, ou à Girard, ou à Lalane, ou à Pascal, et *vice versa*. C'est que, comme on a pu le voir dans notre tome I, ces ouvrages, pour la plupart, ont été faits en collaboration. La récente et monumentale édition des Œuvres de Pascal, par MM. Brunschvicg et Félix Gazier, a mis en évidence ce qu'avait été cette collaboration dans les *Provinciales*. Pascal n'est guère, comme les Jésuites ne se sont pas privés de le lui dire, qu'un *Secrétaire*, génial à la vérité : pour chaque lettre, l'idée directrice, le plan, les arguments, les citations, et souvent les *traits* mêmes ou les métaphores, lui sont fournis par le Cénacle dont il défend la cause, que tout le monde, en dépit de ses précautions, devine

derrière lui, et qui, précisément en raison de cela, n'aurait garde de laisser passer dans des écrits si universellement répandus la plus petite phrase de nature à déformer et par suite à compromettre « la Vérité ». Or ce qui est vrai des *Provinciales* ne l'est pas moins des *Factums pour les Curés de Rouen et de Paris, des Imaginaires, des Disquisitions de Paul Irénée*, des *Mémoires* en faveur des Religieuses ou des Quatre Évêques, et généralement de tous les écrits publiés par les Messieurs de Port-Royal ou par leurs amis, entre 1653 et 1669, soit pour l'éclaircissement du sens de Jansénius, et pour la défense d'Arnauld, soit contre les relâchements des casuistes et les abus de l'autorité ecclésiastique dans l'exaction de la signature : tous ces écrits, non seulement ont été soumis à la même révision du petit conseil théologique dont Arnauld est le chef, mais ils sont bâtis sur le même fonds commun de réflexions, de textes des Pères, d'exemples de l'Histoire ecclésiastique; tous présentent la même inspiration, le même mode d'argumentation, le même style, — et bien fins, je l'avoue, sont les critiques qui savent ici discerner la *touche* de Pascal de celle d'Arnauld, de Nicole ou de Saci. On perdrait son temps à un travail sans résultat, et d'ailleurs sans intérêt pour notre objet, à vouloir doser dans chaque ouvrage la part de celui-ci ou de celui-là. Qui que ce soit qui ait tenu la plume, qui que ce soit qui ait suggéré telle idée ou telle tactique, l'ouvrage inspiré par le groupe, adopté par le groupe, doit être considéré comme traduisant la pensée du groupe.

On objectera peut-être que les théologiens de Port-Royal n'ont pas toujours été parfaitement d'accord, et qu'ils ont fait aussi des « écrits volants » les uns contre les autres. Ces dissentiments ne peuvent que nous confirmer dans notre façon de voir. Car si ces Messieurs sont à ce point attentifs à surveiller et à critiquer leurs productions respectives, si pour quelques « fautes », après tout légères, relevées dans un ouvrage de Barcos, Arnauld et Nicole sont si prompts à s'émouvoir, et, avec Pascal, agissent si énergiquement auprès de Singlin afin de supprimer l'ouvrage malencontreux, n'est-il pas clair que là où ils n'ont rien repris c'est qu'ils adhéraient sans réserves? Semblablement, quand nous verrons Arnauld, examinant, en vue de l'édition, une copie des *Instructions sur le Symbole*, de Nicole, et y insérant un chapitre de sa main, noter et corriger

avec le plus grand soin les deux chapitres où Nicole avait commencé de découvrir son système propre de la Grâce générale, nous serons bien en droit d'en conclure que pour tout le reste du livre, il n'y a aucune divergence entre les deux auteurs.

Ce qui importe seulement, en cet ordre de questions, c'est de savoir « distinguer les Temps ».

La théologie du Port-Royal, à la prendre depuis la publication de l'*Augustinus* jusqu'à la fin du siècle, a été successivement représentée par trois groupes de penseurs qui, tous les trois, ont eu Arnauld pour centre. Et ces groupes, sans préjudice de l'unité de doctrine, se différencient nettement par l'esprit et les tendances, en même temps qu'à l'intérieur de chacun d'eux règne une cohésion fort étroite.

Le premier groupe comprend, avec Barcos, les disciples de Saint-Cyran et les théologiens de la même génération qui, l'ayant ou non connu, se sont ralliés à sa réforme, les Le Maître, les Lancelot, les Hermant, les Lalane, les Saint-Amour, les Bourgeois, les Bourzeis, les Sainte-Beuve, les Feydeau ; jusqu'à la Bulle d'Innocent X (1653), tout ce qui part d'un de ces auteurs est en parfaite conformité avec la pensée d'Arnauld, et expressément avoué par lui, que ce soit l'*Apologie pour M. Arnauld*, de Hermant, le *Quid sid in Ecclesia S. Augustini authoritas* de Barcos, le *Saint Augustin victorieux de Calvin et de Molina*, de Bourzeis, ou le *Catéchisme de la Grâce*, de Feydeau.

Mais après la condamnation des V Propositions, le groupe, peu à peu, se désagrège. Les uns, comme le Dr de Sainte-Beuve, en arrivent à faire défection purement et simplement. Les autres, comme Barcos, tout en restant chauds défenseurs de Jansénius, et très vénérés à Port-Royal, se tiennent ou sont tenus un peu à l'écart de l'activité des controverses nouvelles. L'influence prépondérante passe à Nicole, devenu le second d'Arnauld, et qui, de concert avec Lalane, Girard et Saci, avec Pascal aussi, — sauf le désaccord que l'on sait, — a part, peut-on dire, à tout ce que fait Arnauld jusqu'à la Paix de l'Eglise, mais aussi ne fait rien, non plus qu'eux, que sous le contrôle d'Arnauld et d'après sa direction.

L'interruption, due à Clément IX, des persécutions et des disputes amène le relâchement des liens qui avaient fait naître

et entretenu entre les théologiens de Port-Royal une si étroite coopération. Seule, — avec l'édition des Pensées, — la *Grande Perpétuité de la Foi* (1669-1674), continuation d'une lutte contre les protestants commencée bien avant la Paix, associe une fois encore les efforts de Nicole et d'Arnauld : de Nicole qui en a rédigé la plus grande partie ; d'Arnauld, qui a guidé le travail de Nicole, qui a réuni une partie des matériaux, qui a d'ailleurs mis sa signature à l'œuvre achevée, et qui en a assumé hautement la responsabilité. A cette exception près, chacun dorénavant, sans rien renier de ses convictions antérieures, va penser et écrire pour son compte. Il faut attendre le retour des jours mauvais pour qu'autour d'Arnauld exilé se reforme, à plus ou moins grande distance, une manière de nouveau groupe. Du Vaucel, qui est à Rome, mais avec qui il est en correspondance presque quotidienne ; plus près de lui, en Hollande, des amis tels que Neercassel, l'évêque de Castorie, dont l'*Amor Pœnitens*, a été concerté avec Arnauld et a deux écrits d'Arnauld pour appendices ; à ses côtés enfin, Pont-Chateau, et surtout les deux oratoriens Quesnel et Duguet, qui, forcés de quitter leur Congrégation, vont retrouver Arnauld dans son exil, en 1685, et dont le premier, devenu définitivement son compagnon de retraite et d'études, ne cessera plus de vivre dans son intimité : c'est sous les yeux d'Arnauld, par ses conseils, avec son approbation, qu'ont été composés tous les livres de Quesnel entre 1685 et 1695, en particulier la *Tradition de l'Eglise Romaine*.

On peut juger, d'après ces indications, comment j'ai été amené à dresser la liste, — que l'on trouvera ci-après, et qui n'a nullement la prétention d'être exhaustive, — des ouvrages dont il est nécessaire de faire état pour connaître et pour comprendre ce que je nomme indifféremment doctrine de Port-Royal ou doctrine d'Arnauld.

Je crois qu'à les lire tous sans parti pris, on a chance de voir cette doctrine à peu près sous la forme que j'ai essayé de lui restituer, en suivant, du mieux que j'ai pu, l'esprit et le langage de l'auteur.

LISTE DES ÉCRITS D'ARNAULD

dans l'ordre chronologique

[*d'après la Vie d'Arnauld (par Larrière) publiée à la fin de la Collection des Œuvres Complètes, dans l'édition de Lausanne*] *(1).*

1631

Poème latin sur *le Prince*, de Balzac, t. XLII, n. VI.

1635

Juillet et novembre. — Theses : Theologicæ primæ pro Tentativæ Actu, de Attributis, de Trinitate et de Angelis, t. X, n. I.

1638

Novembre 12. — Theses : Pro Sorbonica, de Christo, et de antiqua et nova Lege, t. X, p. 9-14.

1639

Apologie pour M. l'Abbé de Saint-Cyran (seconde partie, de Le Maître, publiée en 1644), t. XXIX, n. IV.

Novembre 12. — Theses : Pro Minore Ordinaria, de Ecclesia, t. X, p. 15-22.

1640

Janvier 13. — Theses : Pro Majore Ordinaria, de Sacramentis t. X, p. 23-30.

1641

Extraits de quelques erreurs d'Ant. Sirmond, Jésuite, t. XXIX, n. I.

---

(1) J'ai rectifié plusieurs références inexactes dans la liste donnée par le biographe d'Arnauld.

Juillet 25. — Conclusiones philosophicæ, Auctore et Præside Antonio Arnaldo, t. XXXVIII, n. I.

Analytica synopsis lib. de Correct. et Grat., t. XI, n. XXXII.

Première apologie de Jansénius, etc., t. XVI, n. V.

De la Nécessité de la foi en Jésus-Christ (publié en 1700, t. X, n. III.

Peregrinus Hyerichontinus, de Florent Conrius (Arnauld en est l'éditeur et composa la lettre à Clément VIII, qui est à la tête; on le fait aussi auteur de la traduction française qui en parut en 1645), t. X, préf. p. 87.

Dissertation sur le Commandement d'aimer Dieu, contre Ant. Sirmond, Jésuite (imprimée en 1657), t. XXIX, n. II.

[Cette dissertation fait la note III de Wendrock sur la *X[e] Provinciale.* J'explique ailleurs les raisons qui me font croire, avec Larrière, qu'elle a été composée avant la mort de Saint-Cyran.]

Objectiones quartæ in Meditationes metaphysicas Ren. Descartes, t. XXXVIII, n. II.

Décembre 18. — Theses : Theologicæ pro Actu Vesperiarum, t. X, p. 31-32.

1643

Mars. — Théologie morale des Jésuites, t. XXIX, n. III.

Apologie pour M. l'Abbé de Saint-Cyran, 1[re] partie (imprimée en 1644), t. XXIX, n. IV.

Justification du Catéchisme ou Théologie familière de M. de Saint-Cyran (perdue), t. XXIX, préf. p. XXXV.

Réflexions sur le psaume CXXXVI, t. V, n. I.

Avril. — De la Fréquente Communion, t. XXVII, n. III.

Réfutation des Sermons du P. Nouet, t. XXVII, n. IV-VI.

Avertissement sur quelques sermons du même, t. XXVIII, n. VII.

Août. — Premières et secondes observations sur la Bulle *In Eminenti*, t. XVI, n. I-II.

Novembre. — Considérations sur une prétendue Censure de la Faculté de théologie de Paris de l'an 1560, t. XXVI, n. IV.

1644

Janvier. — Difficultés sur la Bulle *In Eminenti*, t. XXVI, n. III.

Mars. — Déclaration de M. Arnauld touchant le livre : De la Fréquente Communion, t. XXVIII, n. IX.

Tradition de l'Eglise sur la Pénitence, etc., t. XXVIII, n. X.

Avril. — Lettre d'un docteur en théologie sur les Sentiments sincères, etc., de François Irénée, t. XXVIII, n. XI.

Sentiments du P. de Bonis et Discours sur ce sujet, t. XXVIII, n. XII-XIII.

Juin. — Défense de la vérité catholique contre les erreurs du sieur de La Milletière, t. XXVIII, n. XIV.

Traduction du livre de saint Augustin : Des mœurs de l'Eglise catholique, t. XI, n. XXX.

Traduction du livre de saint Augustin : De la Correction et de la Grâce, t. XI, n. XXXI.

Septembre. — Lettres d'un théologien à Polemarq. au sujet de la Théologie morale des Jésuites, t. XXIX, p. 95-172.

1645

Seconde apologie pour Jansénius, t. XVI? n. III.

1647

Traduction du livre de saint Augustin : De la vérité de la Religion, etc., t. XI, n. XXXIII.

Traduction du livre : De la Fréquente Communion en latin, t. XXVI, préf. p. LXV.

Février 9. — *Quæstio theologica de Deo (ab Arnaldo elucubrata pro Carolo Walon de Beaupuis)*, t. X, p. 33-36.

1648

Novæ objectiones contra Ren. Descartes Meditationes, etc., t. XXXVIII, n. III.

Traduction du Manuel de saint Augustin, t. XI, n. XXXIV.

1649

Considérations sur l'entreprise du sieur Cornet, t. XIX, n. I.

1650

Considérations sur la lettre de M. de Vabres au Pape contre les cinq fameuses Propositions, t. XIX, n. II.

Apologie pour les Saints Pères, Défenseurs de la Grâce, t. XVIII, n. VI.

1651

Réflexions sur un Décret de l'Inquisition contre le Catéchisme de la Grâce, t. XVII, n. IV.

Explication véritable de ce Décret, etc., t. XVII, n. V.

Mai 1er. — Lettre d'un docteur en théologie contre l'apostasie de J. de Labadie, t. XXIX, n. V.

Décembre. — Remontrance aux Jésuites touchant le (prétendu) manifeste des Jansénistes, etc., t. XXIX, n. VI.

1652

Défense de la Censure du P. Brisacier, Jésuite, etc., t. XXIX, n. VII.

Juillet. — L'innocence et la vérité défendues contre le P. Brisacier, etc., t. XXX, n. VIII.

Réfutation d'un écrit du P. Brisacier, etc., t. XXX, n. IX.

Falsifications grossières du P. Labbé dans ses Anti-Thèses contre Jansénius, t. XVIII, n. VII.

1652

Relation véritable de la conférence du P. Desmares avec un Feuillant, etc., t. XVI, préf. p. XXX.

1653

Relation abrégée sur les Cinq Propositions, t. XIX, n. III.

Tertium scriptum oblatum Romæ circa gratiam sufficientem, t. XIX, n. IV.

Juin. — *Historia et Concordia evangelica*, etc., t. V, n. II.

1654

Réponse au P. Annat, etc., contre ses *Cavilli-Jansenianorum*, etc., t. XIX, n. V.

Mémoire sur le dessein des Jésuites dans la condamnation des Cinq Propositions, t. XIX, n. VI.

Mars. — Éclaircissement sur quelques nouvelles objections, t. XIX, n. VII.

Propositiones ab Innoc. X. damnatæ, et Propositiones Jansenii damnatis contrariæ, t. XIX, n. VIII.

Observations sur l'écrit intitulé : *Ars et disciplina Jansen*, etc., t. XIX, n. IX.

Franciscus Annatus... fraudulentiæ convictus, t. XIX, n. X.

Réponse à une personne de condition, touchant les règles des Saints Pères dans la composition de leurs ouvrages, t. XXVII, n. I.

Mémoire sur la faillibilité des Papes et des Conciles dans la décision des faits, t. X, n. XXII.

Trois mémoires sur la faillibilité des Papes, l'autorité des Conciles généraux, etc. (perdus), t. X, préf. p. XLI.

Réflexions sur le Bref du 29 septembre 1654 (perdues), t. XIX, préf. p. XXXV.

Deux mémoires pour les Magistrats sur l'enregistrement de la Bulle d'Innocent X contre les Cinq Propositions (perdus), t. XIX, préf. p. XXXV.

1655

Février 24. — Lettre à une personne de condition, etc. (M. le duc de Liancourt), t. XIX, n. I.

Mars. — Mémoire contenant six questions sur la signature de la Bulle d'Innocent X, t. XXII, n. I.

Juillet 10. — Seconde Lettre à un Duc et Pair (le duc de Luynes), etc., t. XIX, n. II.

Août 27. — *Antonii Arnaldi ad Alexand. VII. Epistola*, t. XIX, n. III.

Premier écrit pour la défense de la seconde lettre, etc., t. XIX, n. IV.

Octobre. — Lettre sur un écrit dont on proposait la signature pour satisfaire les Évêques, etc., t. XIX, n. IX.

Novembre. — Considérations sur l'Assemblée du 4 novembre, t. XIX, n. V.

Lettre au doyen de la Faculté (Messier), t. XIX, n. VI.

Décembre 7-10. — *Epistola et scriptum ad Facult. Parisiens.*, t. XIX, n. VII-VIII.

1656

Janvier 10. — (*Secunda*) *Epistola ad Facult. cum scheda satisfactionis*, t. XIX, n. X.

(*Tertia*) *Epistola ad Facult. et alter Apologeticus*, t. XIX, n. XI.

Propositiones theologicæ duæ, etc., t. XIX, n. XII.

Janvier 27. — *Instrumentum satisfactionis ad Facultatem denuntiatum*, t. XIX, n. XIII.

Février. — Éclaircissement de cette question morale, etc. Si un Docteur, etc., peut, en sûreté de conscience, signer la censure d'une proposition qu'il croit catholique, etc., t. XX, n. XIV.

Mars. — *Vera saint Thomæ de gratia... doctrina*, etc., t. XX, n. XV.

Mars 31. — *Ant. Arn. Epistola ad H. Holdenum*, t. XX, n. XVI.

Avril. — Quatre Lettres apologétiques (la quatrième imprimée pour la première fois), t. XX, n. XVII.

Dissertatio theologica quadripartita, t. XX, n. XVIII.

Août. — Réponse à un écrit au sujet des miracles de la Sainte-Épine, t. XX, n. I.

De l'autorité des miracles, en réponse à un libelle intitulé : Défense de la vérité catholique, etc., t. XXIII, n. II.

1657

Réfutation d'un écrit d'un Moliniste (Morel) sur la première Proposition, t. XX, n. XIX.

Lettre sur un Mémoire de M. des Lyons et Réplique à la Réponse du Docteur Grandin à ce Mémoire, t. XX, n. XX.

Illusion théologique (attribuée à M. Arnauld), t. XX, préf. p. XLII.

Mars 17. — Cas proposé à M. l'Évêque d'Alet sur la Bulle d'Alexandre VII et le Formulaire du Clergé, t. XXI, n. I.

Réflexions sur l'Avis de ce Prélat, t. XXI, n. II.

Avril. — Réponse à quelques raisons (alléguées pour justifier ceux qui signaient le Formulaire sans croire le fait), t. XXI, n. III.

Trois Mémoires pour le Parlement sur l'enregistrement de la Bulle d'Alexandre VII, t. XXI, n. IV-VI.

Mai 27. — Réponse à quelques plaintes contre la troisième Disquisition de Paul Irénée, t. XXI, n. VII.

Août. — Écrit sur la faillibilité des Papes et des Conciles touchant les faits non révélés, t. X, n. XXIII.

Octobre. — Question de Prudence, s'il est utile d'écrire, quand et comment? T. XXI, n. VIII.

Réponse à l'écrit du Dr Morel, intitulé : Les Jansénistes convaincus d'erreur et de mensonge, t. XXI, préf. p. XVIII.

Autre Réponse à un second écrit du même, intitulé : Parallèle entre la conduite de saint Augustin contre les Pélagiens et celle des Évêques de France contre les Jansénistes, t. XLII, p. 419 et suiv.

Décembre. — Mémoire : où l'on fait voir que si la Bulle d'Alexandre VII était enregistrée, on introduirait en France une Inquisition plus rigoureuse que celle d'Espagne, t. XXI, n. IX.

1658

Mars. — Réflexions sur le projet d'une Lettre de cachet, pour ordonner la signature du Formulaire, t. XXI, n. X.

Réponse à une Consultation sur un mariage entre proches parents, t. XXVI, n. XII.

1659

Table historique et chronologique des Saints Pères cités dans la Tradition de l'Église sur l'Eucharistie, t. XII, n. I.

Lettre à M. Singlin sur un projet de réponse au marquis de Sourdis, t. XXII, p. 672 et suiv.

Difficultés sur une réponse de M. de Barcos au même marquis, t. XXII, p. 678 et suiv.

Mai-Juin. — Cinq des dix écrits en faveur des Curés de Paris contre les Casuistes relâchés (le troisième, le quatrième, le septième, le huitième et le neuvième), t. XXX, préf. p. XXVIII et suiv.

1660

Première et seconde Défense des Professeurs de Bordeaux, t. XXI, n. XI.

Remarques sur le Tome XVIII, du Continuateur de Baronius, t. X, n. XXIV.

1661

Lettre d'un théologien à l'Assemblée générale du Clergé, etc., t. XXI, n. XII.

Janvier. — Cinq écrits sur la traduction du Missel par M. de Voisin, t. IX, p. 99-250.

Février. — Mémoire sur les moyens d'apaiser les disputes, t. XXI, n. XIII.

Difficultés proposées à l'Assemblée générale sur le Formulaire, t. XXI, n. XIV.

Mai. — Difficultés proposées à la Faculté de Théologie de Paris sur le même sujet, t. XXI, n. XV.

Juin. — De l'hérésie et du schisme causé par l'exaction de la signature pure et simple du Formulaire, t. XXI, n. XVI.

De la signature du Formulaire (contre ceux qui signaient purement et simplement sans croire le fait), t. XXI, n. XVII.

Trois écrits pour prouver que la signature (pure et simple) du Formulaire renferme la croyance du fait, t. XXI, n. XVIII.

Éclaircissement sur le différend entre Jean d'Antioche et S. Cyrille, etc., t. XXI, n. XIX.

Juillet. — Défense de l'ordonnance des Grands Vicaires du Cardinal de Retz, t. XXI, n. XX.

Août. — Avis à Messieurs les Évêques de France (sur la même condamnation, de la dite Ordonnance), t. XXI, n. XXI.

Remarques sur un Écrit de M. de Barcos pour la duchesse de Longueville, t. XXII, p. 710 et suiv.

Projet de remontrances à la Reine pour les Religieuses de Port-Royal, t. XXIII, n. III.

Trois avis généraux pour les mêmes, t. XXIII, n. IV.

Deux écrits pour leur justification, t. XXIII, n. V-VI.

Novembre. — Défense de la Bulle d'Alexandre VII (contre MM. Pascal et Domat), t. XXII, p. 727 et suiv.

1662

Réfutation de la Réponse à l'écrit précédent (la seconde partie imprimée pour la première fois), t. XXII, p. 759-819.

Écrit contenant quelques considérations générales sur le même sujet, t. XXII, p. 820 et suiv.

Janvier. — La nouvelle hérésie des Jésuites (dans leur Thèse du 12 décembre 1661), t. XXI, n. XXVI.

Février. — Les illusions des Jésuites dans l'exposé de leur thèse, t. XXI, n. XXVII.

Factum pour MM. les Curés de Paris sur cette thèse, t. XXI, n. XXVIII.

Mai. — Remarques sur l'arrêt du Conseil du 1er mai, t. XXI, n. XXII.

Juillet 8. — Nullités et abus du troisième Mandement (des Grands Vicaires de Paris) pour la signature du Formulaire, t. XXI, n. XXIII.

Juillet 15. — Nullités et injustices de l'interdit porté par ce troisième Mandement, t. XXI, n. XXIV.

Factum pour justifier les éditeurs des deux écrits précédents, t. XXI, n. XXV.

Grammaire générale et raisonnée, etc., t. XLI, n. II.

Règlement pour l'étude des Belles-Lettres, t. XLI, n. II.

Juillet. — La logique ou l'Art de penser, etc., t. XLI, n. III.

Justification des Religieuses de Port-Royal au sujet du Formulaire, t. XXIII, n. VII.

Septembre 2. — Mémoire sur la proposition d'un accommodement par M. de Commenges, t. XXI, n. XXX.

Projet d'accommodement (avec trois écrits contenant des réflexions sur ce projet), t. XXI, n. XXXI.

1663

Janvier 4. — Mémoire où l'on combat la prétention insoutenable que la Grâce efficace a été condamnée par les dernières Constitutions (contre les cinq Propositions), t. XXI, n. XXXII.

Mémoire sur la proposition de se soumettre au jugement de trois prélats touchant le fait de Jansénius, t. XXII, p. 340-346.

Janvier 13. — Mémoire sur la proposition du P. Ferrier; de convenir avant toutes choses du fait de Jansénius, t. XXI, n. XXXIII.

Mars. — Mémoire sur la proposition du *Subjicimus*, t. XXI, n. XXXIV.

Avril. — Écrit sur la Formule de Louvain (de 1660), t. XXII, n. XXXVI.

Mai. — Réponse à un écrit (de M. de Barcos) sur la signature pure et simple des Bulles d'Innocent X et d'Alexandre VII, t. XXII, n. XXIX.

Récit de ce qui s'est passé dans l'accommodement, t. XXI, n. XXIX.

Novembre. — Les justes plaintes des théologiens contre l'Assemblée du 2 octobre 1663, t. XXII, n. XXXVII.

Décembre. — Les desseins des Jésuites représentés aux Prélats de l'Assemblée du 2 octobre, t. XXII, n. XXXVIII.

1664

Février. — Mémoire sur une alternative à inférer dans une Déclaration du Roi, t. XXII, n. XLIII.

Avril. — Mémoire sur une Déclaration du Roi pour la signature du Formulaire, t. XXII, n. XLIII.

Mai. — Mémoire ou remarques sur la Déclaration du 29 Avril, t. XXII, n. XLIV.

Réfutation de la fausse Relation du P. Ferrier, t. XXII, n. XXXIX.

Juin 1-3. — Mémoire pour les Religieuses de Port-Royal, t. XXIII, n. VIII.

Deux avis aux mêmes, t. XXIII, n. IX.

Écrits pour les mêmes, t. XXIII, n. X.

Avis adressés aux mêmes, t. XXIII, n. XI.

Fragment d'un écrit pour les mêmes, t. XXIII, n. XII.

Août. — Foi humaine (M. Arnauld a composé les articles touchant S. Cyrille et Théodoret), t. XXI, préf. p. XCI.

Septembre. — Projet de la lettre à M. Chamillard, t. XXIII, n. XIII.

Divers avis pour les Religieuses de Port-Royal, t. XXIII, n. XIV.

Octobre. — Justification de leurs actes, t. XXIII, n. XV.

Novembre. — Réflexions sur une déclaration de ces Religieuses, t. XXIII, n. XVI.

Jugement équitable sur la signature du Formulaire, t. XXII, n. XLV.

Examen de la lettre circulaire de l'Assemblée du 2 Octobre 1663, t. XXII, n. XL.

Décembre. — Remarques sur trois Éclaircissements de M. de Commenges, etc., t. XXII, n. XLI.

Petite Perpétuité de la Foi, etc., t. XII, n. II.

1665

Apologie pour les Religieuses de Port-Royal, t. XXIII, n. XVII.

Mars 13. — Deux mémoires pour les Évêques sur la seconde Bulle d'Alexandre VII, t. XXII, n. XLVI.

Troisième mémoire sur le même sujet pour les Magistrats, t. XXII, n. XLVII.

Deux autres mémoires sur la nécessité de faire ou de permettre les signatures expliquées (perdus), t. XXI, préf. p. XCVI.

Juillet. — Lettre d'un docteur sur le serment contenu dans le Formulaire du Pape, t. XXII, n. XLVIII.

Remarques sur un Arrêt du Conseil du 20 Juillet qui supprime les mandements des quatre Évêques, t. XXII, n. XLIX.

Remarques sur la Bulle d'Alexandre VII (du 25 Juin 1665) contre les Censures de Vernant et d'Amadeus, etc., t. X, n. XXV.

Image abrégée des Religieuses de Port-Royal, t. XXIV, n. XVIII.

Relation sur le désintéressement de la Mère Angélique, t. XXIX, n. XIX.

Décembre 1er. — Mémoire sur le partage qu'on doit faire du revenu des Religieuses de Port-Royal, t. XXIV, n. XX.

1665-1666

Six écrits pour la défense de M. d'Alet contre quelques ecclésiastiques et gentilshommes de son diocèse, t. XXXVI, n. I-VI.

1666

Divers moyens pour traiter l'affaire de Port-Royal, etc., t. XXIV, n. XXI.

Nouveau Testament de Mons, t. VI, n. IV.

1666-1668

Six mémoires (des onze) publiés pour la cause des quatre Évêques (le premier, le second, le troisième et le commencement du cinquième, le huitième et le dixième), t. XXIV, 170-176.

1667

Janvier. — Nouveaux éléments de géométrie, t. XLII, n. IV.

Juillet. — Mémoire présenté à l'Abbé Rospigliosi pour la paix, t. XXIV, p. 362.

Octobre. — Défense du Nouveau Testament de Mons contre Maimbourg, t. VI, n. II.

Décembre. — Abus et nullités de l'Ordonnance de l'Archevêque de Paris contre le Nouveau Testament de Mons, t. VI, n. III.

1668

Janvier 6. — Réponse à une consultation au sujet d'une pension sur un Evêché, t. XXVII, n. XI.

Mai 19. — Requête de MM. de Port-Royal au Roi; t. XXIV, p. 466.

Juin. — Défense de la lettre circulaire des quatre Évêques contre Maimbourg, t. XXIV, p. 367 et suiv.

Remarques sur la requête de M d'Embrun, t. VII, n. VII.

Juin 10-17. — Mémoires pour les Religieuses de Port-Royal, t. I, p. 595 et suiv.

Juillet. — Réponse aux remarques du P. Annat sur le Nouveau Testament de Mons, t. IX, p. 1-35.

Mémoire sur le Bref contre le Nouveau Testament de Mons, t. IX, p. 38-40.

Réponse à la première et à la seconde lettre d'un docteur en théologie sur le Nouveau Testament de Mons, t. IX, p. 41-94.

Août 4. — Réfutation de la Lettre à un Seigneur de la Cour, t. XXIV, p. 481 et suiv.

Août. — Deux mémoires sur le projet de translation des religieuses de Port-Royal, t. XXIV, n. XXII.

Octobre. — Éclaircissement de quelques difficultés des Religieuses de Port-Royal sur leur accession à la paix de Clément IX, t. XXIV, n. XXIV.

Décembre. — Mémoire pour Rome en faveur des mêmes religieuses, t. XXIV, n. XXIII.

Projet de lettre pastorale au sujet du Bref contre le Rituel d'Alet, t. XXXVIII, n. VII.

Factum sur le même sujet, t. XXXVII, n. VIII.

La conduite canonique de l'Église pour la réception des filles dans les monastères, t. XXXVII, n. IX.

Projet de mandement sur la nécessité des Séminaires, t. XXXVII, n. X.

1669

Janvier. — Premier volume de la Grande Perpétuité de la Foi sur l'Eucharistie, t. XII, préf. p. XXII.

(Ce premier volume, ainsi que les deux autres, n'est pas compris dans l'édition de Lausanne.)

Février 8. — Consultation sur le vœu de stabilité, t. XLII, p. 440.

Février 10. — Lettre aux Religieuses de Port-Royal, avec l'extrait d'un Mémoire sur leur rétablissement, t. XXIV, n. XXV.

Avril. — Mémoire sur la division qu'on voulait faire des deux Maisons de Port-Royal, t. XXIV, n. XXVI.

Août. — Concorde des Évangiles en français, t. V, préf. p. II.

1671

Réponse générale à M. Claude, t. XII, n. III.

Février. — Discours funèbre sur la mort de M. Agnez, t. XXVI, n. X.

Décembre 12. — Second volume de la Perpétuité de la Foi sur l'Eucharistie, t. XII, Préf. p. XXV.

1672

Mars. — Renversement de la Morale de Jésus-Christ par les Calvinistes, t. XIII, n. VI.

Deux décisions d'un cas sur l'intention du Ministre des Sacrements, t. X, n. XX et XXI.

1673-1674

Quatre mémoires pour Mme de Longueville contre Mme de Nemours sur la souveraineté de Neuchatel (le premier est du 31 décembre 1673), t. XXXVII, n. XXIV.

1674

Mai. — Troisième volume de la Perpétuité de la Foi sur l'Eucharistie, t. XII, préf. p. XXVII.

Septembre 27. — Éloge funèbre de M. d'Andilly, t. XXVI, n. XI.

1675

L'impiété de la morale des Calvinistes, t. XIV, n. VII.

1676

Castigationes Libri Confess. S. Augustini, t. XI, n. XXXVI.

1677

Discours sur la cérémonie d'un mariage, t. XXVI, n. XIV.

Requête pour demander la permission de répondre à M. Mallet, t. VII, n. VIII.

1679

Août 10. — Nouvelle défense du Nouveau Testament de Mons contre Mallet (second volume, 20 juillet 1680), t. VII, n. IX.

Dissertation pour la justification de certains termes que le monde estime durs, t. XXVII, n. II.

Septembre 16. — Testament spirituel de M. Arnauld (imprimé en 1696, à la fin de sa vie).

Réfutation de plusieurs calomnies, etc., t. XXX, n. X.

1680

De la lecture de l'Écriture Sainte contre Mallet, t. VIII, n. X.

Réponse à un écrit touchant la soumission des péchés secrets à la pénitence publique dans les premiers siècles, t. XXVIII, n. XV.

Avril Mai. — Trois écrits touchant les éclaircissements sur la pénitence de M. l'Évêque de Tournai (Choiseul), t. XXVI, n. XIX-XXI.

Six difficultés sur l'opinion des docteurs de Louvain touchant l'efficace de l'amour dominant (composé par M. Haslé, augmenté et traduit en latin dans le premier *Appendix* de *l'Amor pœnitens*), t. XXVI, n. XXII.

Examen d'un écrit (de M. le Moine Curé de Vitrai), sur l'essence des corps et la philosophie de Descartes, t. XXXVII, n. IV.

Lettres à M. des Lyons, doyen de Senlis, etc., au sujet de sa nièce, etc., t. XXXVII, n. XVI.

Juin 10. — Observations d'un professeur en philosophie, etc., t. XLII, p. 513 et suiv.

Août 9. — Lettre d'un Chanoine à un Évêque sur la lettre de l'Assemblée du Clergé de 1680; au sujet de la Régale, etc., t. XXXVII, n. XVII.

Novembre. — Remarques sur une lettre de M. Spon de la religion prétendue réformée, etc., t. XII, n. IV.

1681

Août. — Considérations sur les affaires de l'Église qui devaient être proposées à la prochaine Assemblée du Clergé, etc., t. XXXVII, n. XVIII.

Apologie pour les Catholiques, etc., contre le livre intitulé : La Politique du Clergé de France (le second volume publié en 1682), t. XIV, n. VIII.

1682

Réflexions sur le livre intitulé : Préservatif contre le changement de Religion, etc., t. XII, n. V.

Le Calvinisme convaincu de nouveau de dogmes impies, t. XV, n. IX.

1683

Lettre ou Remontrance au Roi sur le prétendu Jansénisme (on n'en a que des fragments, le reste est perdu), t. XXIV, p. 618 et suiv.

Second volume de la Morale pratique des Jésuites, etc., t. XXXII, n. XXIV.

Jugement d'un théologien sur un livre intitulé : *Collectio Auctorum translationes Scripturæ in linguas vulgares damnantiu*, etc. (perdu), t. VIII, préf. p. 3.

Dissertatio theologicæ de vera sententia S. Thomæ de Sacramento Pœnitentiæ, t. XXVI, n. XXIII.

Traité des vraies et fausses idées, etc., t. XXXVIII, n. V.

Avis aux Bénédictins sur l'Édition de Saint Augustin, t. XI, n. XXXVII.

1684

Défense de M. Arnauld contre la réponse au livre des vraies et fausses idées, t. XXXVIII, n. VI.

Juin — Remarques sur le premier tome des dogmes théologiques du P. Thomassin, etc., t. X, n. IX.

Eclaircissement sur l'autorité des Conciles, etc. (imprimé en 1711), t. XI, n. XXVI.

Éloge de la Mère Angélique de Saint-Jean Arnauld, t. XXIV, p. 122-192.

1685-1688

Quatre Factums pour les petits neveux de Jansénius, contenant la réfutation du roman de l'Assemblée de Bourgfontaine et autres calomnies, t. XXX, n. XI.

1685

Mai. — Réflexions philosophiques et théologiques, etc. (le second et le troisième volume, 5 mai 1686), t. XXXIX, n. IX.

Juin 25. — Avis aux Jésuites sur leur procession de Luxembourg, t. XXX, n. VII.

Dissertation sur les miracles de l'ancienne Loi, t. XXXVIII, n. VII.

Août-Novembre. — Neuf lettres au P. Malebranche, t. XXXIX. n. VIII.

Octobre. — Avis à l'auteur des nouvelles de la République des lettres touchant le prétendu bonheur du plaisir des sens, t. XL, n. X.

1686

Avril. — Jugement équitable sur la censure d'une partie de la Faculté de Louvain, t. XI, n. XXVII.

Fantôme du Jansénisme, etc., t. XXV, n. IV.

Dissertation sur le prétendu bonheur du plaisir des sens (publiée en 1687), t. XL, n. XI.

1687

Janvier-Février. — Deux lettres au Landgrave de Hesse Rhinfels, au sujet de la défense des nouveaux chrétiens, contre la morale pratique, t. XXXII, n. XXV.

Juin. — L'innocence opprimée ou l'histoire des filles de l'enfance, etc., t. XXX, n. XIII.

Défense du jugement équitable sur la censure, etc., t. XI, n. XXVIII.

Réponse aux positions ultérieures de M. Steyaert sur le même sujet, t. XI, n. XXIX.

1688

Sentiment de M. Arnauld sur le moyen de remédier, etc., t. XXXVII, n. XIX.

Août. — Défense des versions contre la sentence de l'Official de Paris qui condamne la traduction du bréviaire (par M. le Tourneux), t. VIII, n. XI.

Instructions par demandes et par réponses sur l'accord de la grâce et de la liberté, t. X, n. VIII.

Premier écrit sur la Grâce générale selon la méthode des : Géomètres (contre M. Nicole), t. X, n. XI.

Lettre de M. Arnauld à M. l'Évêque de Malaga sur son désaveu du Théâtre jésuitique, t. XXXII, n. XXVI.

Mémoires envoyés à Rome sur différents objets de réforme, t. XXXVII, n. XX.

Le calomniateur de soi-même, etc. (sur cette question, s'il est permis de se donner sa voix à soi-même dans une élection), t. XXXVII, n. XX.

1689

Février. — Le véritable portrait de Guillaume-Henri de Nassau, etc., t. XXXVII, n. XXI.

Juillet. — Cinq dénonciations du péché philosophique (la seconde publiée en février, la troisième en avril, la quatrième en août, la cinquième en novembre 1690), t. XXXI, n. XIV.

Décembre. — Troisième volume de la morale pratique, t. XXXIII, n. XXVII.

Idée de la liberté, t. X, n. XIV.

1690

Quatrième volume de la morale pratique, t. XXXIII, n. XXIX.

Réponse au jugement sur le troisième volume de la morale pratique, t. XXXIII, n. XXVIII.

Avertissement pour la seconde édition des véritables sentiments des Jésuites sur le péché philosophique. t. XXXI, n. XV.

Hérésie impie contre le commandement d'aimer Dieu, t. XXXI, n. XVI.

1691

Février. — Du pouvoir physique, etc. contre l'auteur du Traité de la Grâce générale (Nicole), t. X, n. XII.

Défense abrégée de l'écrit géométrique, t. X, n. XII.

Lettre touchant les œuvres des infidèles, t. X, n. IV.

Disquisitio utrum juxta S. Thomam amor beatificus sit liber, t. X, n. XV.

Résolutions de quelques difficultés proposées par une personne de piété, t. XXVI, n. XXX.

Juillet 22. — Première plainte à M. l'Évêque d'Arras sur la fourberie de Douay, t. XXXI, n. XVII.

Septembre. — Seconde plainte aux Jésuites, etc., t. XXXI, n. XVIII.

Novembre 12. — Troisième plainte à l'Évêque et Prince de Liége, etc., t. XXXI, n. XIX.

Décembre 16. — Quatrième plainte, etc., t. XXXI, n. XX.

Difficultés proposées à M. Steyaert, etc. (publiées en 1691 et 1692), t. VIII et IX, n. XIII.

Dissertation critique touchant les exemplaires grecs du Nouveau Testament, et sur le manuscrit de Bèze, t. IX, n. XIV.

1692

Justification de la troisième plainte, etc., t. XXXI, n. XXII.

Mars 1er. — Avis sur une correction à faire à la quatrième plainte, t. XXXI, n. XXI.

Remarques sur le corollaire de M. Steyaert touchant le Formulaire, t. XXV, n. V.

Avril. — Histoire du Formulaire et de la Paix de Clément IX, t. XXV, n. VI.

Difficultés proposées à M. Steyaert sur sa Déclaration touchant le Formulaire, t. XXV, n. VII.

Réponse à une Consultation sur la dispute touchant les études monastiques, t. XXXVII, n. XXIII.

Sixième volume de la Morale Pratique, t. XXXIV, n. XXXI.

1693

Introduction à l'examen de quelques Écrits touchant la grâce générale, t. X, n. X.

Février. — Procès de calomnie au sujet du Placard intitulé : *Jansenismus omnem destruens Religionem.* (La cinquième pièce de ce procès ne parut qu'en mai 1694), t. XXV, n. VIII.

Mars. — Écrit touchant le sens auquel saint Thomas admet un amour naturel, t. X, n. XVIII.

Écrit sur ce qu'enseigne saint Thomas sur l'amour de Dieu plus que toutes choses, t. X, n. XIX.

Juin. — Septième volume de la Morale Pratique, t. XXXIV, n. XXXII.

Juillet. — Sentiment de saint Augustin sur les péchés d'ignorance, t. X, n. XVI.

Août. — Sentiment de saint Thomas sur le même sujet, t. X, n. XVII.

Examen de cette proposition : Un philosophe qui n'a point entendu parler de Dieu, etc., t. X, n. V.

Écrit sur un mariage entre cousins germains, t. XXVI, n. XIII.

Dissertation sur ce que raconte Hégésippe de saint Jacques de Jérusalem, t. XXXVII, n. XXIV.

Dissertatio bipartita, an veritas propositionum quae necessario verae sunt videatur in prima veritate, etc., t. XL, n. XIII.

Décembre 2. — Règle du bon sens pour bien juger des Écrits polémiques dans des matières de science, t. XI, n. XIV.

1694

Avril-Juin. — Quatre lettres au P. Malebranche sur deux de ses plus insoutenables opinions, t. XL, n. XII.

Avril. — Règles pour discerner les bonnes et les mauvaises critiques des traductions de l'Ecriture Sainte, t. VIII, n. XII.

Mémoire pour les docteurs de Louvain sur le Bref du 6 février 1694, t. XXV, n. IX.

Réflexions sur le Décret du Saint Office du 28 janvier 1694, t. XXV, n. X.

Juillet. — Réflexions sur l'éloquence des Prédicateurs, etc., t. XLII, n. V.

Huitième volume de la Morale Pratique, t. XXXV, n. XXXIII.

Écrits sans date

Instruction sur la Grâce (imprimée en 1700), t. X. n. VII.

Discours sur l'amour de Dieu, t. XXVI, n. I.

Considérations pour une âme abattue par une crainte excessive, t. XXVI, n. II.

Décisions sur les pensées sales que le diable inspire, t. XXVI, n. IV.

Décision d'un cas sur le sixième commandement, t. XXVI, n. V.

Exercice pour une neuvaine au Saint-Sacrement, t. XXVI, n. VI.

Avis pour un pénitent, t. XXVI, n. VII.

Avis et règles de conduite pour le duc de Liancourt, t. XXVI, n. VIII.

Instruction chrétienne pour une veuve, t. XXVI, n IX.

Cas de conscience touchant une promesse de mariage, t. XXVI, n. XV.

Décisions de quelques cas de conscience, t. XXVI, n. XVI.

Réponse à cette question : Peut-on rendre grâces à Dieu de sa prédestination? T. XXVI, n. XVII.

Paraphrase du *Pater,* t. XXVI, n. XVIII.

(Je ne vois aucun moyen de dater avec précision ces divers ouvrages. Le seul point de repère que je puisse signaler est l'édition bénédictine de saint Augustin, dans laquelle les *Lettres* ont une numérotation différente de celle de l'édition de Louvain. L'Instruction sur la Grâce, par exemple, dans laquelle les citations des Lettres de saint Augustin sont données avec l'ancienne numérotation, est évidemment antérieure aux derniers ouvrages d'Arnauld (par exemple aux Réflexions phil. et théol. de 1685), dans lesquels il se réfère toujours à l'édition bénédictine.)

D'un autre côté, le Discours sur l'amour de Dieu, à raison de la manière dont est présenté l'amour de Dieu, doit être de la première période d'Arnauld, en tout cas antérieur aux contestations avec Nicole, Huyghens et le P. Lami.

Additions à la liste des ouvrages d'Arnauld

Je considère comme décisives les raisons que donne le biographe d'Arnauld en ce qui concerne l'attribution de tous les ouvrages de la précédente liste.

Il paraît certain que tous ces ouvrages ont été faits ou par Arnauld tout seul, ou avec sa participation, dans des conditions telles que (d'après ce qui a été dit plus haut), nous devons y voir l'expression de sa pensée.

C'est sans motif sérieux que M. Jovy, dans son *Pascal Inédit* (t. II, p. 153), a voulu considérer l'Écrit *de la signature du Formulaire* et quelques autres de la même époque, comme des œuvres qui, non seulement, ne seraient pas d'Arnauld, mais qui seraient dirigées contre lui. Les arguments de M. Jovy sont pris uniquement du fond des doctrines soutenues dans ledit Écrit : or, une étude exacte (que M. Jovy ne paraît pas avoir faite) des « disputes internes » de MM. de Port-Royal et des problèmes agités au cours de ces disputes, est précisément ce qui nous confirme dans l'idée que ledit Écrit ne peut être que d'Arnauld, ou d'un théologien rallié à ses vues (v. à ce sujet notre tome I, ch. IV). Il convient donc de s'en tenir à l'avis des éditeurs d'Arnauld, dans la *Préface historique et critique* de la 6e partie (t. XXI); avis qui a été suivi par MM. Brunschvicg et Gazier dans leur édition des œuvres de Pascal (t. X).

Loin de retrancher quoi que ce soit de la liste dressée par Larrière, je pense qu'il y faut ajouter encore plusieurs ouvrages :

1° Il y faut ajouter d'abord (sans parler des trois volumes de la *Grande Perpétuité* (1), que l'édition de Lausanne a laissés de côté, — tout en leur consacrant une préface historique et critique, — uniquement parce qu'ils se trouvaient déjà dans le commerce) plusieurs écrits qu'Arnauld paraît avoir personnellement composés :

1. — Une dissertation française sur la *Probabilité*, que Nicole traduisit en latin pour en faire la note I de Wendrock sur la Ve Provinciale, et qu'il augmenta de près de moitié dans la sixième édition (v. à ce sujet, œuvres d'Arnauld, préface historique et critique du t. XXIX, p. IV).

2. — La Ve Lettre sur l'Hérésie Imaginaire, qui ne serait autre chose qu'un écrit d'Arnauld *De l'Excommunication*, inséré, avec quelques modifications, par Nicole au milieu des autres Lettres (v. à ce sujet une Lettre de Lancelot à Arnauld, Œuvres d'Arnauld, Préface historique et critique du t. XXI, p. XCIII) ;

2° Il y faut joindre ensuite quelques écrits restaurés au cours du XIXe siècle, savoir :

1. — Un *Mémoire sur les sollicitations que fait M. Morel pour obtenir un arrêt qui condamne toute autre philosophie que celle de Descartes*. Ce mémoire, qui serait de 1671, a été publié pour la première fois par Saint-Marc Girardin, et publié dans son édition de Boileau (Paris, 1847, t. III, p. 112). Cousin l'a publié à nouveau, d'après une autre copie (la Bibliothèque nationale en possède deux copies) sous le titre : *Plusieurs raisons pour empêcher la Censure ou la Condamnation de Descartes* (Fragments philosophiques, Philosophie moderne, 1re partie, 1866).

2. — Les lettres d'Arnauld à Leibnitz, retrouvées par Grotefend (1846), et publiées dans diverses éditions de Leibnitz, notamment au tome II de l'édition des *Philosophischen Schriften* de Gerhardt ;

3° Enfin, beaucoup de lettres inédites d'Arnauld se trouvent à la Bibliothèque Nationale, à la Bibliothèque Mazarine, et à la Bibliothèque de l'Arsenal :

On peut consulter :

A la *Bibliothèque Nationale :*

Ms. fr. 10590 : — 17045 ; — 17806.

Ces manuscrits, qui font partie des *Portefeuilles Vallant*, contiennent beaucoup de lettres généralement autographes d'Arnauld à Mme de Sablé, entre autres une longue lettre sur la mort de Singlin, et une plus longue encore sur le changement de la Sœur Flavie — Quelques unes d'entre ces lettres, du ms. 17045, viennent d'être

(1) Le tome I a paru en 1669 ; le tome II en 1672 ; le tome III en 1674. — Sur la part prise par Arnauld à cet ouvrage, voir notre tome I, ch. IV.

publiées par Mlle Cécile Gazier dans le *Mémorial d'Histoire Religieuse* (novembre 1921-avril 1922).

Ms. 15796.

Plusieurs copies de lettres d'Arnauld, écrites entre 1680 et 1682. A signaler particulièrement une lettre à Quesnel, du 26 mars 1681, sur Malebranche, et une à Cassini, du 2 février 1681, sur les Comètes

— 17798-17800.

Recueil de lettres d'Arnauld (originaux et copies) écrites entre 1638 et 1694. — Nombre d'entre elles sont inédites, en totalité ou en partie. Pour plusieurs de celles qui se trouvent imprimées, les dates et suscriptions sont quelque peu différentes de celles que donne l'édition de Lausanne.

— 19723-19726.

Lettres autographes d'Arnauld, de 1682 à 1694, qui paraissent avoir été presque toutes adressées à du Vaucel. Elles donnent lieu à la même observation que celles des ms. 17798-17800.

A la *Bibliothèque Mazarine :*

— 2467.

Une seule lettre autographe d'Arnauld, adressée à *M. du Tillet* (Nicole) 17 juillet 1692 ; elle a été publiée par Mlle Gazier dans le *Mémorial d'Histoire Religieuse* (nov. 1921).

A la *Bibliothèque de l'Arsenal :*

— 6626.

Une lettre adressée par Arnauld à Mme de Pomponne sur la mort de son filleul.

Le catalogue de l'Arsenal mentionne en outre, à la cote 6549, *seize lettres autographes d'Arnauld au duc de Luynes*. C'est une erreur : ces lettres ne sont manifestement pas d'Arnauld ; elles semblent être, au jugement de Mlle Gazier, — qui est la personne du monde la plus compétente en ces matières, — de l'écriture de Singlin.

Par ailleurs, il faut signaler, dans le ms. 2097, deux ouvrages (copies), qui sont l'un et l'autre de Nicole (avec la collaboration d'Arnauld), et que l'éditeur d'Arnauld signale comme étant demeurés inédits (v. Œuv. d'Arnauld. Préf. hist. et crit. du t. XXI p. CXX et suiv.). Ces deux ouvrages sont intitulés : *Réponse au mémoire d'une personne de grande condition, par lequel elle prétend montrer que les propositions sont dans Jansénius ;* et : *Examen de deux méthodes qu'on peut prendre pour justifier Jansénius.* — Ils ont rapport tous les deux à la controverse occasionnée par le marquis de Sourdis, et qui mit Arnauld et Nicole en opposition avec Barcos.

4° D'autre part, — suivant les vues qui ont été exposées dans l'avertissement, — je crois nécessaire de faire état, pour l'étude de la doctrine d'Arnauld, de plusieurs ouvrages qui ne sont certainement pas de sa main (du moins entièrement), mais dans lesquels sa doctrine est reproduite et souvent expliquée :

1. — D'abord tous les opuscules que l'éditeur de Lausanne a

insérés en petits caractères parmi les œuvres d'Arnauld proprement dites, notamment les *Vindiciæ S. Thomæ, etc.* (au t. XX, p. 591-741), les *F. Nicolaï Molinisticæ Theses*, etc. (au t. XX, p. 563-591), et la Lettre de Duguet sur la grâce générale (au t. X, p. 553-608).

2. — Ensuite des livres des amis, disciples ou collaborateurs d'Arnauld, écrits durant le temps où nous savons que la communion entre lui et eux a été complète ; principalement :

Apologie pour M. Arnauld (par Hermant), 1644 ;
Quid sit in Ecclesiâ S. Augustini authoritas (par Barcos), 1650 ;
Catéchisme de la Grâce (par Feydeau), 1650 ;
Saint Augustin victorieux de Calvin et de Molina (par Bourzeis), 1652 ;
Défense de la Constitution d'Innocent X (par Lalane, Desmares, et Arnauld), 1655 ;
Lettres à un Provincial (1656-1657) ;
Notes de Wendrock sur les Provinciales (1658) ;
Écrits des Curés de Paris (1658-1659) ;
Factum pour les Curés de Rouen (1659) ;
Disquisitiones sex Pauli Irenaei (par Nicole), 1657 ;
Belga percontator (par Nicole), 1657 ;
Éclaircissement du fait et du sens de Jansénius (par *Denys Raymond*, c'est-à-dire Girard), 1660 ;
Les Cinq articles de doctrine présentés sous le nom des Disciples de saint Augustin (par Nicole et Girard), 1663 ;
Traité de la Foi Humaine (par Nicole), 1664 ;
Lettres sur l'Hérésie Imaginaire (par Nicole), 1664 et 1665 ;
Conformité des Jansénistes et des Thomistes au sujet des Cinq Propositions (par Nicole et Lalane), 1666 ;
Amor Pœnitens (par Neercassel), 1680 ;
Instructions Théologiques sur le Symbole (par Nicole), revues par Arnauld vers 1687-1688 ;
Tradition de l'Église Romaine sur la Grâce et la Prédestination (par Quesnel) ; tome I, 1687 ; tome II, 1687 ; tome III, 1690.

Nota. — Toutes mes références, là où elles ne contiennent pas d'autre indication que celle d'un tome et d'une page, renvoient à l'édition des Œuvres Complètes d'Arnauld.

TABLE
DES MATIÈRES CONTENUES DANS
L'ÉDITION DE LAUSANNE
(42 tomes in 4°).[1]

(1) J'ai abrégé la plupart des titres, et groupé sous une seule rubrique, dans certains tomes, divers opuscules qui se suivent, et qui ont rapport au même sujet.

***

A ces 42 tomes, l'édition de Lausanne en ajoute un 43e, comprenant : La Vie de Messire Antoine Arnauld, — avec des pièces justificatives, — et une table alphabétique des Matières (très incomplète et inexacte).

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE II

Économie de la Grâce : La Prédestination.

CHAPITRE III

La puissance de la Grâce : la Grâce efficace par elle-même.

II

INTRODUCTION

« On peut », déclare saint Augustin, « ignorer beaucoup de choses sans préjudicier à la Foi catholique, mais pour ce qui concerne le Péché originel, et l'Incarnation du Fils de Dieu, et les deux hommes par l'un desquels nous sommes devenus captifs sous le péché, et par l'autre rachetés de nos péchés, c'est en cela proprement que consiste la Religion chrétienne » (1).

Qu'est-ce à dire ?

Parmi les dogmes du Christianisme, il en est de purement spéculatifs, qui n'ont pas une relation directe au règlement de nos mœurs (2). Mais les plus importants à méditer, — si, comme le dit saint Jean Chrysostome, le dessein de Dieu dans la publication de l'Evangile a été moins de nous rendre savants que de nous rendre saints (3), — ce sont ceux d'où nous apprenons, suivant le langage de saint Augustin, *quo eundum* et *quâ eundum* (4), ou, suivant le langage ordinaire de la dévotion, la voie *du salut.* Que l'homme ait à faire son salut, c'est-à-dire à s'échapper de la misère et du vice inhérents à sa condition présente ; mais que, pour surmonter sa nature, il dispose d'un appui surnaturel, la Toute-Puissance d'un Dieu qui, non content d'avoir créé et de gouverner l'humanité, a voulu s'unir intimement à elle, afin d'en régénérer les membres,

---

(1) Aug. *Lib. de Pecc. Origin.*, cap 23, *in* t. X, p. 81 ; Cf. Pascal : « Toute la Foi consiste en Jésus-Christ et en Adam », Pensées, éd. Brunschvicg, sect. VII, fr. 523. — (2) T. XIII, p. 644 ; cf. Pascal : « Il est indifférent au cœur de l'homme de croire trois ou quatre personnes en la Trinité ». — (3) Chrysost. *Hom. 45 in Matth.* et *Hom. 25* ; t. XIII, p. 26. — (4) T. X, p. 69-71.

et d'en former un corps dont il soit l'âme ; qu'ainsi notre vie morale ait son principe comme sa fin dans une association de plus en plus complète à la vie divine : n'est-ce pas cela essentiellement la *bonne nouvelle?* N'est-ce pas à cela que se rapportent ces notions, — familières à ceux mêmes d'entre les chrétiens qui s'en tiennent au catéchisme, — de *Chute originelle*, de *Rédemption*, d'*Incarnation*, de *Rémission des péchés*, de *Dons de l'esprit*, de *Sacrements*, d'*Église*, de *Royaume des Cieux ?*... Or tout cela tient en un mot : la *Grâce;* la grâce ou le secours divin (5), que la faute d'Adam, et la corruption de la nature humaine en Adam, nous ont rendue nécessaire, et qui, méritée par l'oblation du Christ, nous est impartie par les sacrements du Christ, dans l'Eglise du Christ, pour nous amener à une véritable transformation qui achèvera au Ciel la gloire de l'homme dans le Christ (6)..

A cette notion de la grâce, donc, s'ordonnent les principaux articles de la Foi, les principales maximes de la Piété. Et c'est ce que saint Augustin a voulu dire. *La matière de la Grâce est l'âme de notre religion* (7).

Par malheur cette matière si capitale (8), outre que les théologiens l'ont embarrassée d'équivoques (9), enferme en soi de très grandes difficultés, dans lesquelles l'esprit humain trouve facilement des ténèbres (10).

Considérons-les, en effet, ces vérités de la Grâce, dans les Livres saints, dans les définitions des Conciles, dans les ouvrages des Pères, enfin dans tous les mouvements où l'Eglise nous avertit qu'elles sont contenues. Dès l'abord, une foule de contradictions nous sautent aux yeux (11).

Voulons-nous savoir en quoi consiste le secours de la Grâce, quelle en est la nécessité, l'efficace, l'économie? Nous apprendrons des plus hautes autorités du christianisme que l'homme, tout entier perverti, dans son corps et dans son âme, par le péché d'Adam, n'ayant plus de lui-même que mensonge et péché (12), et ne possédant plus d'autre liberté que celle du

(5) On sait que c'est aux disputes de la *Grâce* qu'étaient consacrée les fameuses Congrégations *De Auxiliis*. — (6) V. t. XXXVIII, p. 4 ets t. X, p. 67. — (7) T. XVIII, p. 941. — (8) V. Lett. de Saint-Cyran à Arnauld. Lett. chrét. et spirit. t. II, p. 584. — (9) T. XXII, p. 555. — (10) T. I, p. 292. — (11) T. XII, p. 110. — (12) IIe Concile d'Orange, can. 1 et can. 22.

mal (13), ne saurait faire aucun bien que Dieu ne lui fasse faire (14); qu'il est donc absolument indispensable que Celui sans qui nous ne pouvons rien (15) vienne opérer en nous, selon son bon plaisir, le vouloir et le faire (16), vienne produire en nous et la puissance de vouloir, et l'acte même (17), par l'infaillible motion d'une grâce que nul cœur, si dur soit-il, ne peut rejeter ni frustrer de l'effet auquel Dieu l'a destinée (18); que cette aide n'est point donnée à tous les hommes (19), Dieu la conférant à qui il lui plaît par pure miséricorde (20); que seuls y ont part les chrétiens (21), les « fidèles vivants au monde » pour lesquels le prêtre à l'autel offre le sacrifice de la messe (22); et que seuls la reçoivent jusqu'au bout, jusqu'à la persévérance finale, les élus, discernés avant la création du monde (23), et prédestinés par une faveur toute gratuite, en dehors de toute prévision de mérites et d'œuvres (24), à devenir des vases d'honneur (25). Mais, par ailleurs, nous entendrons d'autres autorités, non moins considérables, — ou les mêmes en d'autres endroits, — nous déclarer que les seules forces de la nature suffisent aux infidèles pour accomplir les œuvres de la loi (26) et faire des actions bonnes en quelque manière (27), que le libre arbitre, que n'a nullement éteint la chute du premier homme (28), et qui reste affranchi, non seulement de toute contrainte, mais de toute nécessité (29), n'est point mû passivement par la grâce, qu'il y peut résister et qu'il y doit coopérer (30), que la grâce ne manque à personne, mais se communique à tous autant qu'il est en elle (31),

---

(13) AUG. *lib. III ad Bonif.*, cap. 8. — (14) IIe Concile d'Orange, can. 20. — (15) JOAN, XV, 5.

(16) PHILIPP. II, 13. — (17) SAINT THOMAS, *Sum. cont. Gentiles*, III, cap. 89. — (18) AUG., *De Corrept. et gratia*, cap. 14; *De Praedest. Sanct.*, cap. 8; FULGENT. *De Remiss. Peccat.*; PROSP. *Carm. de Ingrat.*, cap. 13; SAINT THOMAS, Sum. Th. II à IIe qu. 24, art. 11, etc. — (19) AUG. Ep. ad Vital. — (20) SAINT THOMAS, II à IIe qu. 2, art. 5, ad 1; SAINT ANSELME, *De concord., lib. arb. cum Prædest.*, etc. — (21) *Ep. Synod. Episc. Afr. in Sardin. Exsul*

(22) Paroles du Canon de la Messe (oblation du pain). — (23) *Ephes.* I, 4. — (24) *Rom.* IX, *IIIe Concil. Valentin.*, can. 3; Cf. *de Dies iræ.* — (25) *Rom.* IX. — (26) *Rom.* II, 14. — (27) SAINT THOMAS, II à IIe qu. 10, art. 4, *in* corp. et ad 3. — (28) *Concil. Trident.* Sess. VI, cap. 1 et can. 5. — (29) Constitution d'Innocent X contre les V propositions. — (30) AUG. *De Spirit. et lit.*, cap. 34, *Concil. Trid.*, *loc. cit.*

(31) SAINT THOMAS, *Comment. in cap. 12, Ep. ad Hebr.*, lect. 3.

la mort de Jésus-Christ, dont la grâce est le fruit, ayant été soufferte pour tous les hommes (32), et Dieu, qui veut que tous les hommes soient sauvés (33), n'abandonnant que ceux qui l'abandonnent les premiers (34) ; que, par là, tous les hommes peuvent observer les commandements de Dieu s'ils le veulent (35), et chacun reçoit, selon ses œuvres (36), la damnation méritée par les pécheurs ou les récompenses éternelles méritées par les justes (37).

Voulons-nous, maintenant, être édifiés sur ce que doit être, dans un chrétien, la vie selon la Grâce, sur les vertus qu'elle produit, sur les pratiques humaines qui servent à l'acquérir et à l'augmenter ? Nous lirons dans l'Ecriture et dans les Pères que, pécheurs irrémédiablement sujets à pécher (38), nous n'avons qu'à reconnaître humblement que tout nous vient de Dieu (39), et à nous remettre entre ses mains par un acte de cette Foi qui, gratuitement, justifie et sauve (40) ; que la Foi seule, nous rendant enfants de Dieu, inséparablement unis à lui, et tels que nos péchés ne nous sont point imputés (41), nous permet de vivre en assurance (42); que nous ne devons compter ni sur nos bonnes œuvres (43), ni sur les observances de la Loi, laquelle n'est point pour le Juste (44), ni sur les modifications extérieures, jeûnes et abstinences, car le Royaume des Cieux n'est pas viande et breuvage, mais justice et paix et joie dans le saint Esprit (45) ; qu'il est vain de nous reposer en la réception de Sacrements qui demeurent des rites nus et vides pour quiconque n'y apporte pas des dispositions intérieures déjà saintes (46) ; de nous croire purifiés par l'absolution du prêtre, s'il nous manque la conversion du cœur, condition nécessaire et suffisante du pardon divin (47), de nous croire vivifiés par la Communion eucharistique, si avant de la recevoir nous ne sommes morts au péché, au monde et à nous-mêmes (48) ; qu'il est encore plus vain de faire fonds sur les

(32) II *Cor.* V. 15. — (33) Ezech, 33 ; I, *Timoth.* II, 3-4, etc. — (34) *Concil. Trident*, Sess., VI, cap. 11. — (35) Aug., *De Genesi cont. manich.*, cap. 3; *Concil. Trid.*, *loc. cit*, etc. — (36) *Rom.* II, 6. — (37) Saint Célestin, *Ep. ad Episc. Gall.*, cap 12. — (38) *Ps.* 142; I, Joan, I, 8; Aug., *Serm.* 29 *De Verb. Apost.*, etc. — (39) Saint Cyprien, *De Orat. Dominic.*

(40) *Rom.* III, 24 ; IV, 22; V, 1 ; X, 9. — (41) *Rom.* VIII, 23 et 35-39; IV, 8. — (42) I. Joan. III, 21 ; III, 9 ; V, 18. — (43) *Rom.* XI, 8. — (44) *I. Tim.*, I, 9 — (45) *Rom.* XIV, 17. — (46) *Galat.*, IV, 9. — (47) Aug., *in Ps.* 32. — (48) Saint Basile, *De Bapt.*, lib. I, cap. 3.

hommes (49) ; que nous n'avons point, dans l'Église, à nous attacher à d'autre maître qu'au Christ (50), que, du reste, cette église ne comporte point de chef ni de gouvernement au sens humain du terme, puisque les plus élevés en dignité doivent s'y rendre les serviteurs des autres (51), puisqu'il leur est interdit de « dominer » sur leurs frères (52), d'enseigner autre chose que ce qu'ils ont appris (53), d'imposer des lois sans le consentement du fidèle (54), et de faire d'aucune manière le « Souverain » (55), puisque ni leurs prescriptions n'ont de poids, ni leurs sanctions spirituelles n'ont d'effet sur les âmes qu'autant qu'elles sont justes (56). Mais, d'un autre côté, nous entendrons saint Jacques nous dire que la foi est morte qui ne s'accompagne pas de bonnes œuvres (57) ; le Christ lui-même nous avertir que pour être sauvés il nous faut travailler à devenir parfaits comme notre Père Céleste est parfait (58), observer à la rigueur tous les Commandements (59) et faire des fruits dignes de pénitence, parce que si nous ne faisons pénitence nous périrons tous (60) ; saint Paul nous recommander d'opérer notre salut avec crainte et tremblement (61) ; saint Grégoire, saint Cyprien, saint Ambroise, nous déclarer que pour effacer nos péchés, il faut les expier par nos larmes, nos jeûnes et nos aumônes, et les soumettre, dans le Sacrement de Pénitence, au jugement du prêtre (62) ; le Concile de Trente définir que les sacrements confèrent la grâce à raison d'une vertu intrinsèque qui leur est propre, *ex opere operato* (63), et que leur administration appartient à l'Église, dont les ministres ont reçu de Jésus-Christ le pouvoir de lier et de délier (64) ; l'auteur des *Actes des Apôtres* affirmer que la hiérarchie ecclésiastique et la supériorité des évêques a été instituée par le Saint-Esprit même (65) ; les quatre évangé-

---

(49) I. *Cor.* III, 21. — (50) I. *Cor.* I, 12. — (51) *Matth.*, XX, 26. — (52) *Matth.* XX, 25 ; *Marc*, X, 42 ; *Luc*, XXII, 25 ; II *Petr.* V, 2. — (53) SAINT JEAN CHRYSOSTOME, *Homil. 33, in Matth.* — (54) SAINT JÉROME : *Rex nolentibus praeest, Episcopus volentibus.*

(55) SAINT BERNARD, lib. II *De Considerat.* — (56) AUG. De *Bapt. cont. Donat.* — (57) JAC. II, 17. — (58) MATTH., V, 48. — (59) MATTH., XIX, X ; LUC, XVIII. — (60) LUC, III ; XIII, 3. — (61) *Philipp.*, II, 21. — (62) SAINT GRÉGOIRE, *in lib. I, reg.*, lib. III, cap. 7. — (63) *Concil. Trid.* Sess. VI, can. 9. — (64) MATTH., XVIII, 18 ; JOAN, XX, 23 ; *Concil. Trid.* Sess. VII ; Sess. XI V, cap. 6, etc. — (65) *Act.* XX, 28 : *Posuit Episcopos regere Ecclesiam Dei.*

listes, enfin, expliquer comment le Christ, après avoir désigné ses apôtres et ses disciples pour paître son troupeau (66), et les avoir chargés d'enseigner toutes les nations, avec droit d'être écoutés de tous comme de lui-même (67), a établi Pierre, et tous les Papes en sa personne, comme la pierre angulaire de son Église (68), comme le pasteur suprême dont la Foi ne défaillira point, et qui doit, dans cette même foi, confirmer ses frères (69).

Et pour résumer tous ces divers enseignements, en deux phrases où l'apôtre des nations semble se donner à lui-même la réplique : la religion nous dit d'une part que le chrétien doit s'efforcer de gagner le ciel par l'exercice des vertus, par la prière, par la fréquentation des sacrements, par le recours aux lumières et à l'autorité de l'Église, qu'il doit user de toutes ses ressources et de tous les moyens humains, *sic currite ut comprehendatis* (70) ; et elle nous dit aussi, d'autre part, qu'il ne faut point se fier aux efforts ni aux moyens, mais espérer en la miséricorde de Dieu, de qui seul, en dernière analyse, tout dépend : *non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei* (71).

N'est-ce pas un abîme de contradictions? Et la croyance, comme la pratique, peut-elle se dispenser de faire un choix parmi des leçons si discordantes?

Qu'on y prenne garde, cependant : le *choix* est l'essence même de l'hérésie (72).

A examiner de près la naissance des sectes, on trouvera que l'égarement initial des hérésiarques, Arius, Nestorius, Eutychès et autres, a consisté presque toujours, non point à se forger des opinions fausses, mais à s'attacher trop exclusivement à certaines vérités, d'ailleurs très certainement révélées et catholiques, en rejetant tout ce qui, dans l'Écriture ou la

(66) Luc, X; Joan. XXI; Matth., X.
(67) Matth. XXVIII, 19; Luc, X, 16. — (68) Matth., XVI, 8. — (69) Luc, XXII, 32. — (70) *I. Cor.*, IX, 24. — (71) *Rom.* IX, 16. — Tous les textes que l'on vient de citer sont pris parmi ceux qui se rencontrent le plus fréquemment chez Arnauld et chez les autres théologiens du Port-Royal. — (72) C'est même, remarque Bossuet, la signification étymologique du terme.

Tradition, leur paraissait incompatible avec elles (73). Et en effet, ces contrariétés apparentes et cette sorte de combat entre affirmations également justifiées, ne sont pas propres aux dogmes de la grâce ; elles se rencontrent souvent dans les plus grands mystères de notre religion (74), particulièrement, pour ne rien dire de la morale (75), dans le mystère de la Trinité et dans celui de l'Incarnation. Si notre raison s'écoute elle-même, elle trouvera d'abord mille contradictions dans ces articles de notre Foi (76). L'unité de la nature de Dieu semble détruire la pluralité des personnes divines, comme, au contraire, l'unité des personnes en Jésus-Christ semble détruire la pluralité

---

(73) Arnauld a fréquemment développé cette pensée. Voici l'un des textes les plus caractéristiques :

Novimus enim id Catholici esse Theologi, qui fidem, non humanâ ratione, sed divinâ auctoritate metiatur; eâ quæ inter quasdam Christianæ doctrinæ sententias pugnâ nonnumquam apparet, ab iis pariter amplectendis non deterreri, si ab Ecclesiâ, quam unam fidei suæ normam agnoscit, sibi pariter commendantur.

Illo animo qui non fuerunt, errorum et haeresеum duces adversus Ecclesiam fuerunt. Quarum si quis originem diligenter attendat, non aliam ferè reperiet nisi quia ita se quibusdam, licet veris alioquin et catholicis, dogmatis addicebant, ut quidquid illis repugnare in speciem videretur continuo velut erroneum solitâ haereticis temeritate rejicerent. Unitatem divinæ naturæ cum personarum multiplicitate conciliare Sabelliani non potuerunt : ergo unitatem sic confessi sunt ut Trinitatem personarum negaverint. Ariani contra, quia unitate naturæ destrui personarum pluralitatem putarunt, sic tres personas professi sunt, ut unitatem naturæ diviserint. Personas in Christo duas esse asseruerunt Nestoriani. Fons erroris ex eo est, quod personæ unitatem cum naturarum diversitate conjungere non potuerunt. At Eutychiani simili causâ in oppositam haeresim prolapsi sunt; sic enim unam in Christo personam esse docuerunt, ut duas in unum naturas miscuerint. Denique, ne abeamus ab illâ controversiâ, quæ his temporibus inter Catholicos maximè jactatur, liberi Arbitrii cum gratia componendi summam difficultatem esse fatetur Augustinus, quâ tamen non tardata Ecclesia sic gratiam confitetur, ut liberum non neget Arbitrium : sic Arbitrium humanum agnoscit, ut gratiæ in illud imperium pariter agnoscat. Pelagiani contra et Calvinistæ, quia hâc animi demissione non fuerunt, in oppositos errores, sed ex eodem fonte profectos, impegere : illi gratiæ necessitatem et imperium negaverant; hi sub imperio gratiæ liberam manere voluntatem non putaverunt. Utrumque damnat Ecclesia. (T. XX. p. 168-169.)

(74) V. t. I, p. 92. — (75) Saint-Cyran avait en fait insisté sur ces contrariétés qu'offre la religion et que la Grâce allie, notamment dans le domaine des vertus, lesquelles nous commandent, par exemple, d'être pauvre dans les richesses, chastes dans le mariage, etc... V. Consid. sur les Dimanches et Fêtes, t. I, p. 175 et 227; O. C. t. I, p. 464-465, etc...; Cf. PASCAL : Pensées, édit. Br., XIV, fr. 862. — (76) Grande Perpétuité, t. II, p. 226 ; Cf., t. I, p. 1044.

des natures (77). C'est ce qui a précipité dans l'erreur tant d'esprits présomptueux, qui n'ont cru pouvoir défendre certains dogmes de la Foi qu'en renonçant aux autres. Les uns, pour soutenir la distinction des personnes, ont voulu détruire l'unité de la nature divine dans les Trois Personnes (78) ; et les autres, pour soutenir cette unité, ont tâché de détruire la distinction des personnes (79). Les uns, pour établir la divinité de Jésus-Christ, ont cru qu'il fallait nier qu'il fût homme (80) ; et les autres, pour soutenir qu'il était homme, lui ont voulu ravir la divinité (81). Les autres, pour conserver en lui la distinction des deux natures, ont nié l'unité de la personne (82) ; et les autres (83), s'attachant opiniâtrément à soutenir l'unité de la personne, ont refusé de reconnaître la distinction des natures (84). Quant au fondement de ces téméraires exclusions (85), il est dans ce préjugé, que la Révélation divine ne saurait enseigner à la fois le oui et le non ; que si donc, dans ce qui passe pour le dépôt de la Révélation, nous trouvons des maximes inconciliables, il faut qu'à la parole de Dieu se soient mêlées indûment des élucubrations humaines (86) ; sur ce préjugé, nos gens ont choisi, par leur fantaisie, entre les vérités que l'Écriture établit, celles qui leur revenaient le plus, et ils s'en sont servis pour ruiner les autres (87).

Mais ce préjugé est faux (88) ; dans les contrariétés dont l'hérétique se scandalise, le chrétien éclairé ne voit rien que de très conforme et à la nature des dogmes, et au dessein profond de la révélation que Dieu nous en a faite (89).

Les dogmes ont trait à Dieu, considéré en lui-même ou dans ses relations avec les hommes ; à Dieu, c'est-à-dire à l'Infini. Or, — philosophes et théologiens en conviennent, — l'Infini, entièrement disproportionné au fini, (90) l'Infini auquel les

---

(77) V. t. I, p. 92. — (78) Les Ariens. — (79) Les Sabelliens.

(80) Les Apollinaires? — (81) Les Ariens. — (82) Les Nestoriens. — (83) Les Eutychiens. — (84) Tout ce passage est tiré de la Grande Perpétuité, t. II, p. 226. Il se retrouve à peu près identiquement, t. I, p. 92. Cf. t. XX, p. 168-169, et cf. t. X, p. 11. — (85) V. t. XX, p. 169. — (86) Grande Perpétuité, t. II, p. 226. — (87) *Ibid.* — (88) *Ibid.* — (89) V. t. XII, p. 103.

(90) Arnauld cite en l'approuvant ce mot du Cardinal Bellarmin « qu'il n'y a point de conséquences à tirer du fini à l'infini », ou encore : *finiti ad infinitum nulla est proportio.* V. t. XXXVIII, p. 175. Cette idée de l'hétérogénéité du fini et de l'infini a été proclamée par Arnauld, dès 1641, lorsqu'au cours d'une discussion publique avec M. de La Barde ;

principes les plus fondamentaux de notre logique (sans en excepter l'axiome des mathématiciens : *Quae sunt eadem uni tertio sunt eadem inter se*) ne sont peut-être pas applicables (91), l'Infini est par nature incompréhensible à notre entendement borné (92). Descartes nous en a dit la raison, qui est que comprendre, c'est limiter (93). Comprendre une chose, c'est la ramener à des idées « claires et distinctes », distinctes, donc définies, déterminées, délimitées. Comprendre l'Infini, ce serait « déterminer par une limite exacte ce qu'il est ou ce qu'il n'est pas » (94). Mais l'Infini est justement ce qui ne souffre point de limites : quelque idée, ou quelque assemblage d'idées que nous concevions à son sujet, nous n'avons jamais le droit de l'y enfermer, de dire qu'il est *cela* et non *autre chose* : car étant infini, il est *cela*, mais il est aussi *autre chose*; il est *cela*, mais il est aussi le *contraire* (pour autant que ce *contraire* ne désigne pas une pure privation). Voilà pourquoi

---

il s'est rallié à l'opinion de son adversaire, que nul attribut, pas même *l'Être*, ne peut être affirmé *univocè* du fini et de l'Infini. V. t. XXXVIII, p. 2, et t. X, p. 33. Cf. Préf. hist. et crit. du t. X (p. VII-VIII). L'opinion à laquelle s'est ainsi rallié Arnauld était d'ailleurs tout à fait conforme à l'ensemble de ses vues philosophiques et théologiques. Ajoutons qu'elle est en propres termes, non seulement de saint Thomas (Iª qu. XIII, art. 5), mais aussi de Descartes : *Nulla essentia potest univocè Deo et creaturae convenire* (Rép. aux 6ᵉ objections).

(91) V. t. XXVI, p. 207; t. XXXVIII, p. 112-113 : Au sujet de la difficulté d'accorder ce principe avec la Trinité, Arnauld fait sienne la réponse de Bellarmin que « quelque universellement vraie que soit cette maxime *in rebus finitis, non propterea debet esse vera in Deo infinito* ». Ailleurs, parlant plus généralement de l'accord des mystères avec les principes de la raison, il dit que, peut-être, « nos principes ne sont pas absolument vrais ». Grande Perpétuité, t. III, p. 574. Cf. t. XIV, p. 617.

(92) V. t. XXI, p. 23 : « Il est de la nature de l'infini de ne pouvoir être compris par le fini. » Cette phrase est textuellement de Descartes (Principes I, 39 ; cf. 3ᵉ Médit. et Lettres, éd. Ad. et T., t. III, p. 234, etc. Arnauld emploie la même formule dans le *Mémoire sur les Sollicitations de M. Morel*, in Fragments de Philosophie moderne, de V. Cousin, 1ʳᵉ partie, p. 310.

(93) « A cause que le mot de comprendre signifie quelque limitation, un esprit fini ne saurait comprendre Dieu qui est infini. » Descartes, Rép. aux Instances. — (Dans tout ce qui suit, j'use de quelques formules de Descartes, pour expliquer complètement la doctrine d'Arnauld sur l'Infini, laquelle est visiblement Cartésienne dans son esprit et dans sa lettre.)

(94) Descartes, Lettres, éd. Ad. et T. t. III, p. 293.

l'esprit fini, s'il veut pénétrer l'infini, s'embrouille (95), s'éblouit et se perd dans la multitude de pensées contraires qu'elle fournit (96). Nous l'éprouvons dans tout ce qui tient de l'infini (97); par exemple, dans le nombre infini, dont nous sommes également incapables de dire s'il est pair ou impair (98). Nous l'éprouvons surtout à propos de l'Infini par excellence, ou de Dieu. Descartes encore a mis ce point en pleine lumière (99). Dieu est en soi harmonie suprême, bien mieux, indivisible unité (100); de telle sorte que toutes ses propriétés, toutes ses puissances, toutes ses opérations, se confondent, — sans qu'il y ait lieu d'établir entre elles la moindre distinction même logique, (101) — dans l'identité absolue de l'Être *qui est* purement et simplement (102). Mais cette coïncidence des perfections divines, nous ne pouvons nous la *représenter*, car elle n'est autre chose au fond que l'essence même de Dieu, en sa réalité vivante, dont la vision est réservée aux bienheureux du Ciel (103). Faute d'une intuition semblable, nous sommes contraints d'envisager Dieu comme de biais, sous des angles divers correspondant aux diverses perfections dont les créatures nous offrent l'image, et qui nous semblent devoir appartenir avec plénitude au Créateur (104). Nous le regardons suc-

---

(95) V. t. XXVI, p. 207. — (96) V. t. XLI, p. 358. — (97) Ibid. — (98) Ibid.

(99) V. DESCARTES. Réponse aux 1res objections et aux 5es; cf. Lettres éd. Ad. et T., t. I. p. 146; t. IV, p. 119. — (100) Sur l'unité absolue, et incompréhensible pour nous, de l'essence et des opérations divines, v. Lett. à Leibnitz, Gerhardt, t. II, p. 31. — (101) V. DESCARTES, éd. Ad. et T., t. I; p. 152-153; t. IV, p. 119.

(102) Arnauld écrit, dans les thèses qu'il a composées pour Wallon de Beaupuis, et qui sont très cartésiennes d'esprit en tout ce qu'elles renferment de philosophique : *Si bonum, si magnum, si beatum, si sapientem, et quidquid tale de Deo dixeris, hoc uno verbo continetur, qui est. Itaque prima Dei notio, et divinae, si ita loqui fas sit, essentiae maxima propria ratio est quod sit ens ipsum, sine additione, sine differentiis.* t. X, p. 33.

(103) Dans cette vie, nous ne connaissons Dieu « que par abstraction »; c'est le propre de la vision intuitive de nous rendre les perfections divines « présentes à l'esprit ». t. X. p. 618. Descartes dit de même que nous ne pouvons nous *représenter* l'unité de l'être divin : *Dei perfectiones non imaginamur, nec concipimus, sed intelligimus : quo modo Deus unico actu omnia intelligat et similia... non concipimus, sed intelligimus, quoniam hoc nobis, ut ità loquar, representare non possumus.* V. éd. Ad. et T., t. V, p. 154 ; Cf. p. 165.

(104) Cette doctrine de la connaissance de Dieu, simple elle-même sous l'aspect d'une multiplicité de perfections, est exposée par Arnauld, qui la tire de SAINT THOMAS, *in* t. X, p. 618-619. Cf. t. X, p. 637-638.

cessivement en tant que bon, en tant que puissant, en tant que sage. Ainsi notre entendement décompose artificiellement la simplicité absolue en une multiplicité d'attributs respectivements infinis. Et alors qu'arrive-t-il? Si, de ces attributs, détachés de leur identité réelle, nous essayons, en les réunissant, de nous élever à une notion d'ensemble de l'Être divin, nous trouvons l'ensemble incohérent, et la réunion impossible. Entre termes supposés distincts, quel accord est concevable, sinon par subordination d'un terme à l'autre, ou par concessions mutuelles? Il faudrait, pour se concilier, que les différents attributs de l'Infini s'imposassent réciproquement des bornes, partant qu'ils ne fussent plus infinis (105). Ou bien donc, si l'on veut à tout prix se rendre intelligible le rapport des perfections divines, on sera conduit à parler de Dieu comme d'un homme, à dire, par exemple que sa justice règle l'effusion de sa miséricorde, et (Malebranche l'a bien osé écrire) que « sa sagesse le rend impuissant » à faire tout ce que souhaiterait sa bonté : mais cela revient à nier qu'il soit infiniment miséricordieux et infiniment puissant; cela revient à nier qu'il soit Dieu (106). Ou bien, si l'on tient à laisser à Dieu sa divinité, et à ses perfections l'infinité qui leur est propre, on devra renoncer à concevoir en même temps comment il peut être entièrement immuable sans préjudice de sa souveraine liberté, et rigoureusement juste sans préjudice de sa miséricorde inépuisable. On devra renoncer à allier toutes les suites de ses perfections incompréhensibles, dont chacune nous paraît très vraie étant considérée à part, et qui nous paraissent se combattre l'une l'autre étant considérées ensemble (107). En d'autres termes,

---

(105) V. Descartes, éd. Ad. et T., t. I, p. 146 et t. IV, p. 119. — (106) V. t. XXXIX.

(107) V. t. I, p. 171 (A propos de la difficulté de savoir si la grâce a été efficace par elle-même dans l'état de nature innocente comme dans la nôtre) : « Voilà l'embarras où nous nous trouvons quand nous voulons décider par notre raison une si grande difficulté. Et notre raison même nous montre que nous ne devons pas nous étonner que cela soit ainsi. Car notre esprit étant si borné, et Dieu étant infini, il est impossible que nous comprenions par nous-mêmes que très imparfaitement la manière dont il a pu disposer de ses créatures, sans préjudice ni de sa souveraineté ni de sa bonté; et qu'ainsi nous puissions allier toutes les suites de ses perfections incompréhensibles, dont chacune nous paraît très vraie étant considérée à part, et qui nous paraissent se combattre l'une l'autre étant considérées ensemble. »

il faut avouer avec Descartes que « Dieu ne peut être distinctement connu par ceux qui tâchent de l'embrasser tout entier et tout à la fois par la pensée » (108). Nous pouvons acquérir sur lui beaucoup de connaissances, qui sont très certaines et même très claires, à la condition de rester abstraites (109). Mais dès que nous avons affaire à l'être *concret* de Dieu, dans la totalité de sa nature, ou, pour mieux dire, de son action, ce contenu, trop riche pour notre entendement étroit, le fait éclater en conceptions contradictoires. Or c'est précisément cet être concret, cette activité vivante, où tout ce que nous appelons les perfections divines est simultanément intéressé, c'est cela qui fait l'objet des dogmes, soit que, comme le dogme de la Trinité, ils nous en apprennent les processions internes, soit que, comme ceux de la Création, de l'Incarnation, ou de la Rédemption, ils nous en retracent l'expansion au dehors. Aussi est-il inévitable que les dogmes, au regard de l'intelligence humaine qui en cherche le sens, se hérissent de contrariétés qu'elle ne peut résoudre.

Soit, dira-t-on. Mais ces contrariétés, après tout, ne sont pas réellement insolubles. Au fond, les vérités de la Foi, « qui semblent répugnantes, subsistent toutes dans un ordre admirable » (110). Leur conflit est relatif à la faible capacité de notre raison : une connaissance plus étendue le résoudrait sans peine. Comment, dès lors, si c'est Dieu qui nous a révélé ces dogmes et nous commande de les croire, n'a-t-il pas fait sa révélation assez complète pour être aisément croyable (111)? Comment n'a-t-il pas pris la peine de munir nos esprits contre les contradictions apparentes (112)? Comment, par des explications à notre portée, n'a-t-il pas du moins atténué les difficultés qui nous accablent, en nous communiquant quelques rayons de cette lumière supérieure sous laquelle elles s'évanouiraient? Assurément il l'aurait pu (113). Mais l'a-t-il voulu? Ne mesurons pas ses desseins à nos pensées humaines, plus éloignées des siennes que la terre ne l'est du ciel (114). Ses

(108) Descartes : Réponses aux 1res Objections. (Il est superflu de souligner le rapport entre cette formule de Descartes et la pensée exprimée par Arnauld dans le texte que cite la note précédente.) — (109) V. t. X, p. 618.

(110) Pascal : Pensées, XIV, fr. 862. — (111) Grande Perpétuité, t. II, p. 226. — (112) *Ibid.* — (113) V. t. XII, p. 103, 104 et 118. — (114) V. t. XIII, p. 646.

desseins, sans nous en demander notre avis (115), il nous les a expressément déclarés lui-même : ils éclatent dans tout l'ancien et le nouveau Testament (116). On ne peut faire attention à la manière dont Dieu a parlé aux hommes par les prophètes qui ont annoncé son Fils, et par son Fils même (117), sans apercevoir que son intention n'a point été de nous proposer une Foi facile, à l'abri des objections, et forçant par son évidence la résistance de toutes sortes d'esprits (118). Il a voulu, dit le Christ, dévoiler ses vérités aux humbles et les cacher aux superbes, éclairer les bons et aveugler les méchants (119). Il a voulu que ce fût une vertu de le croire. Et notre Foi, qui ne serait pas raisonnable si elle impliquait un assujettissement aveugle à des opinions sans preuves (120), n'aurait pas de mérite, si elle se réduisait à enregistrer, sur le témoignage d'un Dieu souverainement vérace, des notions parfaitement intelligibles. Le mérite de la Foi, il est dans notre effort volontaire, non pour croire ce qui ne montrerait nul titre de créance, mais pour maintenir notre esprit appliqué à des objets dont l'obscurité intrinsèque le rebute, quoique les motifs d'y adhérer ne soient point douteux (121). Il est dans la docilité par laquelle notre raison se reconnaît elle-même obligée d'étouffer ses révoltes dans la certitude absolue de la parole de Dieu et de l'autorité infaillible de son Église (122). Ainsi doit-il y avoir, selon l'ordre de Dieu, dans les vérités de la Révélation, mélange de ténèbres et de clarté : de la clarté, afin que la Foi soit justifiée, des ténèbres afin qu'elle soit humble (123). Comme, donc, Dieu a révélé la substance des

(115) *Ibid.* — (116) V. t. XII, p. 103, Grande Perpétuité, t. I, p. 1152.
(117) V. t. XII, p. 103.
(118) *Ibid.*, p. 103 et 117-119. Cf. PASCAL, sect. III, fr. 194. — (119) Grande Perpétuité, t. I, p. 1152. — (120) V. t. XXI, p. 22 ; t. XLII, p. 504 ; t. XLI, p. 396-397.
(121) V. t. XXIII, p. 228. On voit assez l'analogie de ces vues, d'une part avec celles de saint Thomas, d'autre part avec celles de Descartes (V. notamment Rép. aux 2es objections et Lettres au P. Mesland). Nous aurons, par ailleurs, l'occasion de montrer que Pascal s'inspire des mêmes pensées dans plusieurs fragments, notamment dans le célèbre fr. 99 de la sect. II (éd. Brunschvieg). Les doctrines d'Arnauld sur les conditions de la Foi seront exposées avec plus de détail à propos de l'autorité de l'Eglise en matière de croyance, dans notre 2e partie (ch. III).
(122) Grande Perpétuité, t. I, p. 1060. — (123) *Ibid.*, t. I, p. 1 152 ; Cf. PASCAL sect. XIV, fr. 728.

dogmes d'une manière assez claire pour ceux qui ont le cœur pur, il n'en a jamais voulu expliquer les difficultés, ni allier les contrariétés qui semblent s'ensuivre (124), pour que ces difficultés et contrariétés apparentes servissent de piège aux esprits impurs (125), et fussent, à ceux-mêmes qui cherchent Dieu sincèrement, l'occasion d'une salutaire humiliation (126).

Le vrai nom des dogmes est *mystères*. Qu'on ne s'étonne point de trouver dans les Mystères, — qui ne seraient plus mystères si nous les pouvions comprendre (127), — des énigmes dont l'homme ne peut voir, et dont Dieu ne lui a pas découvert, la solution. A les bien prendre, ces énigmes, loin de nous obliger à rejeter tout ou partie des dogmes, sont propres à nous les confirmer. Une chose paraît par ce qui la cache, quoi que prétendent les hérétiques, lorsque nous savons d'ailleurs qu'elle doit être cachée (128) : Si l'on sait qu'une chose que nous cherchons ne se trouve que dans les entrailles de la terre, on sait que tout ce qui se trouve sur la surface n'est pas ce que nous cherchons ; si l'on sait que la doctrine de la Prédestination, enseignée par saint Paul, est un abîme impénétrable, toute opinion sans difficulté n'est pas cette doctrine enseignée par saint Paul (129). C'est en ce sens que l'esprit de piété et l'instinct de la vraie raison s'accordent (130) à reconnaître dans les difficultés, dans les contrariétés si l'on veut, de certains articles de notre Foi, des marques de vérité plutôt que de fausseté (131), puisque ces contrariétés, inhérentes à tout mystère, sont le sceau de la Révélation divine.

Appliquons ces réflexions à la matière de la Grâce.

Là aussi, il s'agit de l'Infini. Là aussi, il s'agit de Dieu

(124) *Ibid.*, t. II, p. 225. — (125) *Ibid.*, p. 225; Cf. V. t. XII, p. 103.
(126) V. t. XII, p. 103.
(127) V. t. XXXVIII, p. 94-95. — (128) Grande Perpétuité, t. I, p. 1150-1151. — (129) *Ibid.* — (130) V. t. I, p. 171.
(131) T. XII, p. 104-105; cf. Grande perpétuité, t. I, p. 1150. Arnauld a fréquemment exposé cette idée que le *mystère* est un moyen de reconnaître la vérité en matière de dogmes, et que, par exemple, la conception luthérienne de l'Eucharistie et la conception moliniste de la Prédestination sont toutes deux fausses pour la même raison : parce qu'elles font évanouir le mystère.
Cf. t. XXVIII, p. 471-472; t. XVI, p. 229 et 311-312; V. t. XVIII, p. 696-702; t. XXXIX, p. 489.

« tout entier », puisque la grâce n'est autre chose que Dieu opérant dans l'homme, — *auxilium Dei moventis*, nous dit saint Thomas, — par une action où toutes ses perfections, également et indivisiblement, ont dû concourir et imprimer leurs traces. Là aussi, par conséquent, il y a pour l'intelligence humaine, obligée de rapporter l'ordre de la grâce à des attributs divins qu'on ne peut concevoir qu'en les distinguant, et qui s'opposent dès qu'on les distingue, une source inépuisable de sentiments contraires.

Si l'on considère, en effet, la souveraineté de Dieu, sa liberté, son omnipotence, on est conduit à juger que la Volonté divine, s'associant à la nôtre, la domine et la gouverne absolument, que nos efforts, seuls ou réunis à ceux de nos semblables, comptent au regard de l'aide d'en haut ce que compte une quantité finie au regard de l'infini, et que l'unique parti pour nous consiste dans un abandon passif à la puissance irrésistible qui, à son gré, nous sauvera ou nous perdra. Mais si l'on considère la bonté et la justice de Dieu, on se dira que Dieu ne saurait nous récompenser ni nous punir pour des actions dont nous ne serions point véritablement les auteurs; qu'il doit donc, en nous aidant à bien faire, nous laisser la faculté d'user ou de n'user pas de son secours; de sorte que notre volonté, en dernière analyse, est maîtresse de ses destinées, que nos actions, issues d'elle, sont susceptibles d'une valeur éminente, et que nul des auxiliaires naturels, exercices, cérémonies, exhortations ou prescriptions des autres hommes, n'est à réputer négligeable. Ainsi, d'après les attributs, auxquels on se réfère en Dieu, on aboutira à faire ressortir, dans le salut de l'homme, tantôt le rôle de la Grâce, tantôt celui du libre arbitre (132). Quant à essayer de composer les deux rôles, on n'y parviendra point : car, semble-t-il, l'empire de la Grâce asservit le libre arbitre, partant l'annihile, et inversement, la moindre portion d'indépendance qu'on réserve au libre arbitre fait échec à la Souveraineté absolue, partant l'abolit (133).

---

(132) Sur cette opposition de conséquences auxquelles aboutit la raison dans la matière de la Grâce, suivant qu'elle s'attache à tel ou tel des attributs divins; V. t. I, p. 170-171.

(133) C'est en ce sens que Luther déclarait dans le *De Servo arbitrio* : *Pugnat itaque ex diamendro praescientia et omnipotentia Dei cum nostro libero arbitrio*. (Werke, édit. de Weimar, t. 18, p. 615, etc.)

Que maintenant des esprits orgueilleux, soucieux de mettre dans les choses de la Religion cette clarté et cette distinction que l'on exige à bon droit des seules connaissances humaines (134), laissant, enfin, leur raison s'écouter elle-même (135), viennent à agiter les questions de la Grâce : ils seront naturellement enclins, selon que leur humeur leur aura fait mettre telle ou telle perfection au centre de l'idée bornée qu'ils se font de la Perfection infinie, soit à nier la Grâce pour ne pas détruire le libre arbitre, soit à nier le libre arbitre pour ne pas ruiner la Grâce (136); et, dans l'amas des témoignages de l'Écriture et des Pères, ils rejetteront (à moins qu'ils n'en défigurent le sens par des interprétations forcées) tout ce qui ne s'ajuste pas à leurs vues. Les uns, pleins de la grandeur du Tout-Puissant (137), tout pénétrés des plus fortes maximes de saint Paul et de saint Augustin, sacrifieront le libre arbitre à la Grâce, les œuvres à la Foi, la lettre à l'Esprit, la hiérarchie visible de l'Église à l'inspiration intérieure et personnelle de l'Esprit Saint. Les autres, qui ne veulent voir en Dieu que le « Bon Dieu » (138), et qui ne jurent que par les Docteurs Scolastiques et les plus récents décrets de Rome, donneront le pas au libre arbitre, aux pratiques de dévotion, aux rites sacramentels, aux règlements ecclésiastiques. Et telles sont bien effectivement les deux grandes pentes sur lesquelles, depuis bien des siècles, roulent alternativement les hérésies relatives à l'ordre de la Grâce : l'une qu'on peut appeler *protestante*, parce qu'elle a été suivie principalement, sinon par les Réformés d'aujourd'hui, très divisés d'ailleurs de sentiments, et dont la plupart ont beaucoup rabattu des exagérations de langage et de pensée où se complaisaient leurs maîtres (139), du moins par les anciens précurseurs de la

---

(134) V. t. XXVI, p. 207. — (135) V. t. XII, p. 110. — (136) V. t. I, p. 92 et t. XX, p. 169.

(137) C'est le reproche qu'on a fait souvent aux calvinistes et aux thomistes (Malebranche le reprend contre Boursier dans les Réflexions sur la Prémotion physique) de s'attacher uniquement à la Toute-Puissance de Dieu, sans considérer assez sa justice et sa bonté. — (138) On a souvent attribué l'origine des idées de Lessius à un sentiment très profond de la bonté de Dieu. V. à ce sujet dans les Études (1864-1865) les articles du P. Matignon.

(139) Sur les modifications et atténuations apportées aux doctrines de Luther et de Calvin par leurs disciples respectifs, modifications, qui, sur le sujet de la Grâce et de la Prédestination, ont réduit, depuis

Réforme, tels que Wiclef, et aussi par les auteurs mêmes de la Réforme, Luther et Calvin, dans le premier élan de leur secte; la seconde qu'on peut appeler *jésuitique*, car les membres de la Compagnie de Jésus en corps ont été les plus ardents à s'y précipiter, et qu'on peut aussi appeler pélagienne, car sous des formules différentes, ce qui anime les Molina et les Lessius, c'est bien l'esprit de Pélage et de ses disciples, les semi-pélagiens de Marseille (140). ***Protestants*** et ***Jésuites:*** sectes ennemies et semblables; ennemies, puisqu'elles sont sur tous les points en dispute, — qu'il s'agisse du péché originel, de l'efficace de la Grâce et de la Prédestination, ou qu'il s'agisse des vertus, des sacrements, et de l'autorité de l'Église, — et semblables, puisque, appuyées sur la même ignorance ou sur le même dédain d'une partie des monuments où la Révélation divine est contenue, inspirées du même besoin téméraire d'appliquer la raison hors de son ordre, aboutissant souvent, en dépit de l'écartement des points de départ, aux mêmes conséquences impies, elles sont l'une et l'autre également éloignées de la vérité.

---

le Synode de Dordrecht, les théologiens calvinistes à deux partis, les gomaristes, d'opinion à peu près semblable à celle des thomistes et les arminiens, à peu près conformes aux jésuites, ou aux semi-pélagiens, et qui ont amené la plupart des luthériens à des sentiments très voisins de ceux des arminiens, v. Lettre d'Arnauld au landgrave de Hesse in *Phil. Sch.* de LEIBNITZ, éd. Gerhardt, t. II, p. 35; V. aussi dans les Œuvres complètes d'Arnauld, t. XXIV, p. 502; t. XXXVII, p. 376; et Tradit. de l'Égl. Rom., t. III, p. 152-198; Cf. BOSSUET, Exposition de la Doctrine Catholique, ch. VII, Histoire des Variations, liv. VIII, ch. LI, etc.

(140) On sait que dans tout son *Augustinus*, Jansénius affectait de rapprocher sans cesse molinistes et semi-pélagiens. Ce rapprochement est établi d'une manière méthodique dans le petit traité qui sert d'appendice à l'ouvrage et qui est intitulé : *Erroris massiliensium et opinionis quorumdum recentiorum παράλληλον et statera.* Semblablement, Pascal, dans ses écrits sur la Grâce, présente l'opinion des molinistes, qu'il oppose à celle des calvinistes, comme l'opinion « des restes des pélagiens ». Arnauld s'exprime fréquemment de même. Toutefois, comme nous aurons occasion de le noter, il n'a pas laissé de relever à maintes reprises, surtout dans la dernière partie de sa vie, les différences qui séparent la doctrine commune des jésuites de celle des semi-pélagiens. Il n'en est pas moins vrai que, pour lui, les principes des molinistes et ceux des semi-pelagiens sont les mêmes. Aussi a-t-il constamment suivi la coutume des théologiens du Port-Royal de rapporter les deux « erreurs contraires » dans la matière de la Grâce aux noms de Calvin et de Pélage. V. t. XX, p. 169 [cité plus haut, note 73]; Cf. t. I, p. 92.

La vérité, — comme saint Augustin nous apprend qu'il arrive d'ordinaire (141), — s'oppose à la fois à chacune de ces sectes opposées (142). Tel le Christ entre les deux larrons, suivant la comparaison de Tertullien, elle tient le milieu entre les deux erreurs contraires (143), entre celle de Luther et de Calvin et celle des pélagiens, semi-pélagiens et molinistes. Non pourtant qu'elle résulte d'une sorte de compromis où Protestantisme et Pélagianisme s'accommoderaient pas l'abandon ou l'atténuation de leurs thèses les plus outrées. A proprement parler, et à les prendre en leur teneur positive, il n'y a rien de faux ou d'excessif ni dans les thèses pélagiennes, ni dans les thèses protestantes. Luther et Calvin ont pleinement raison de prétendre que Dieu meut l'homme invinciblement, et que la Justification vient de la Foi : n'est-ce pas conforme au texte de saint Paul (144)? Les pélagiens et les jésuites ont pleinement raison de vouloir que l'homme soit libre, et qu'il mérite son salut par ses bonnes œuvres : n'est-ce pas conforme au Concile de Trente? Chacune des deux sectes n'a tort qu'en tant qu'elle rejette ce que soutient l'autre. C'est bien le cas de répéter qu'en pareille matière l'hérésie commence à l'exclusion (145). L'orthodoxie, par conséquent, ne saurait ici se

---

(141) V. Aug. lib. II, *ad Bonif.* cap. 3 et t. XXVIII, p. 559.

(142) Sur cette idée que la Vérité sous les matières de la Grâce est également opposée à Calvin et à Molina, v. (outre la lettre à M. de la Barde, déjà citée) : t. XXIX, p. 44; t. XVII, p. 706 (Arnauld se félicite là de trouver dans le Catechisme de la Grâce, de Feydeau, « le véritable sentiment de saint Augustin, également éloigné des hérésies de Calvin, et de celles des pélagiens et semi-pélagiens ».) Ç'a toujours été la prétention des théologiens du Port-Royal de tenir le milieu entre les deux erreurs contraires. V. notamment : Petrus Aurelius *Vindiciæ*, t. II, p. 36 : *Sic enim et haeretici et mendaces, et injurii quique homines, semper in extremis sunt ; Catholici, veraces, ujsti, semper in mediis. Vituperandus Calvinus, quod in uno extremo est; Spongia* (le livre qui soutient la cause des jésuites), *quod in altero*, etc. ; — V. aussi : Bourzeis, saint Augustin victorieux de Calvin et de Molina, Paris, 1652; l'Écrit à trois colonnes, 1653; les Ecrits sur la Grâce de Pascal (éd. Br. t. XI, p. 133 et s. qq.), 145 et s. qq.); le 5e factum des Curés de Paris, etc. V. encore l'ouvrage anonyme (mais d'inspiration hautement Augustinienne) intitulé : Le juste discernement de la Créance Catholique d'avec les sentiments des Protestants et d'avec ceux des Pélagiens touchant le mystere de la Prédestination et de la Grâce du Sauveur, Cologne 1691; et de même les Hexaples, etc.

(143) V. t. XXIX, p. 44. — (144) V. t. VII, p. 731. — (145) V. t. XX, p. 169-170. Cf. Pascal : Pensées, éd. Br. sect. XIV, fr. 862, etc.

réduire à une opinion moyenne, qui, ne conservant que des morceaux et du Pélagianisme et du Molinisme, serait par là même doublement hérétique. C'est seulement dans une doctrine supérieure, complétant sur chaque point tout ce qu'affirment les protestants par tout ce qu'affirment les jésuites, en répudiant leurs négations réciproques ; c'est dans la réunion des deux erreurs contraires, — lesquelles réunies ne méritent plus le nom d'erreurs, — que doit résider la Vérité catholique (146).

Cette alliance des contraires, cependant, est la croix et le scandale de notre raison. Mais de là, précisément, nous apprenons la grande règle qui s'impose à nous pour ne point trébucher dans les questions de la grâce, qui est de nous fier que peu à notre raison (147).

Notre raison, nous venons de la voir en ces matières divisée contre elle-même, incapable de faire un choix parmi des conclusions incompatibles, et également plausibles (148). De quel droit oserait-elle assujettir à l'étroitesse de ses déductions une vérité qui la dépasse (149)? C'est à nous de nous assujettir à la vérité, en la cherchant sans préjugé, et en la reconnaissant sans réserve partout où elle se trouve, ou plutôt, puisqu'elle nous est inaccessible en elle-même, partout où se conserve la révélation que Dieu nous en a faite. Entendez : non pas seulement dans les Livres saints, dont le texte mort (150), susceptible de sens très divers (151), ne reproduit de l'aveu de ses auteurs qu'une partie de l'enseignenent du Christ (152);

---

(146) V. Nicole (Essais de Morale, 3e volume) : « C'est ainsi que la Vérité allie ce qui paraît contraire à ceux qui ne la connaissent qu'imparfaitement. Tout dépend de Dieu, donc il ne faut pas travailler, disaient certains hérétiques. Il faut travailler, donc la vertu ne dépend point de la Grâce, disent les Pelagiens. Mais la vérité catholique consiste à unir ces vérités, et à rejeter ces fausses conclusions. Il faut travailler, dit elle, et néanmoins tout dépend de Dieu. » Cité et approuvé par Arnauld, t. XXXIX, p. 615-616. Cf. t. XX, p. 169, cité plus haut, note (73).

(147) V. t. I, p. 171. — (148) *Ibid.*, p. 170. — (149) « La foi range nos mysteres dans un ordre à part, qu'elle tire de la juridiction des raisonnements humains », etc. Grande Perpétuité, t. III, liv. VII, ch. X. cité *in* t. XIV, p. 617. Cf. t XXXVIII, p. 94. — (150) Grande Perpétuité, t. I, p. 1143. — (151) V. t. X, p. 45; t. V, p. 328; t. XVI, p. 204-205; Grande Perpétuité, t. I, p. 1143. — (152) V. t. XVII, p. 569; t. XX, p. 210.

mais dans la Foi vivante de l'Église (153), dépôt sacré reçu de la bouche du Christ par les Apôtres, *Fides ex Auditu, auditus autem per Verbum Christi*, et confié par eux à leurs successeurs, *O Timothee, depositum custodi*, pour être transmis de générations en générations, jusqu'à nous (154). Foi immuable, dont Jésus-Christ a promis à ses disciples qu'elle ne défaillirait jamais jusqu'à la consommation des temps, et à laquelle Évêques ou Pontifes mêmes ne sauraient rien ajouter ni ôter (155), ne pouvant, disent saint Chrysostome et saint Augustin, « donner que ce qu'ils ont reçu » (156). Foi unanime, apanage de tous les chrétiens, qui s'exprime dans les prières liturgiques récitées de concert par eux tous, et dont, à chaque siècle, les Papes en leurs décrets, les Conciles en leurs canons, les Pères en leurs ouvrages, sont les témoins (157) et les interprètes (158), non les inventeurs ou les arbitres (159). *Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus* : la *Tradition*, que définissent très exactement ces mots de Vincent de Lérins (160), voilà l'unique gardienne de la *Parole ecrite* comme de la *Parole non écrite* (161), l'unique rempart de l'orthodoxie contre les sectes dissidentes (162), l'unique règle du dogme (163). — Au sein de cette tradition, qui lie ensemble tous les âges de l'Église par l'unité et la succession d'une même doctrine (164), nous n'avons rien à corriger, rien à négliger, rien à préférer. N'allons point, sous prétexte de quelque diversité de langage, ou parce que celui-ci aura plus spécialement mis au jour ce que celui-là a laissé dans l'ombre, commettre les Papes les uns contre les autres (165), renverser le Concile d'Orange par

---

(153) V. t. X, p. 16 et p. 19. Pour le véritable sens de ce mot *Foi vivante*, dont certains abusent pour autoriser des changements dans la doctrine, v. t. XXX, p. 235-236.

(154) V. t. XXI, p. 123-124. — (155) V. t. XXII, p. 217-218. — (156) V. t. XXVII, p. 272, etc. — (157) V. t. XIX, p. 507. — (158) V. t. XXI, p. 124. — (159) *Ibid.* et t. XIX, p. 505. — (160) V. t. X, p. 17; t. XXX, p. 231-232.

(161) V. t. IX, p. 223; t. XXI, p. 121. Sur la tradition comme dépositaire du texte de l'Écriture et de son sens, v. t. XX, p. 173-174 et Grande Perpétuité, t. I, p. 1143. V. aussi t. XIV, p. 605-606. — (162) V. t. XXVII, p. 268-270 et p. 129, etc.; t. I, p. 91. — (163) V. t. I, p. 171; t. I, p. 91; t. XX, p. 168. La formation de la pensée d'Arnauld sur ce point est expliquée dans notre t. I, ch. II.

(164) V. t. XVIII, p. 939. — (165) V. t. XIX, p. 505.

le Concile de Trente, et nous faire de la Constitution d'Innocent X un motif d'oublier les plus anciennes et les plus solennelles décisions du Siège romain (166). Ne séparons point l'*Église d'à présent* de l'Église primitive (167). Gardons-nous aussi d'exalter l'autorité de tel Père ou de tel docteur aux dépens des autres. Certes tous les Pères ne sont pas également utiles à lire et à consulter. Il en est qui par l'étendue et la profondeur de leurs enseignements s'imposent entre tous comme guides et comme maîtres à qui veut s'instruire de sa religion (168). On peut même dire que dans chaque ordre de matières, il y a quelque Père qui semble avoir été destiné tout exprès par Dieu pour réfuter les hérétiques ou prévenir ou réparer leurs égarements, et expliquer la vérité autant qu'il est possible (169). Ce don spécial a été dévolu à saint Hilaire et à saint Athanase en ce qui regarde la Trinité, à saint Cyrille d'Alexandrie en ce qui regarde l'Incarnation, à saint Jean Chrysostome en ce qui regarde l'Eucharistie, à saint Cyprien et à saint Grégoire en ce qui regarde la morale (170). C'est en ce sens que saint Augustin, — duquel il ne faut séparer ni ses disciples, saint Prosper et saint Fulgence, ni saint Bernard, ni saint Thomas, — est à bon droit appelé le chef de toute la théologie de la grâce (171). Mais qu'il s'agisse de saint Augustin ou de quelque docteur que ce soit, il serait ridicule de penser que si le catholique suit leurs sentiments, c'est à cause de la science ou de la pénétration qu'il admire en ces grands saints, si admirables soient-elles en effet (172) : c'est d'un côté parce qu'eux-mêmes se sont fait gloire de ne rien dire de leur propre fonds, et de se borner à expliquer à découvert ce que pensait avant eux, plus ou moins confusément, l'ensemble des fidèles (173) ; et c'est

---

(166) *Ibid.* — (167) V. t. XXVII, p. 125; t. XXX, p. 235-236; t. XXIX, p. 299.

(168) C'est ce que voulait dire Jansénius quand il disait (boutade qui n'est du reste pas dans son Augustinus) que « le seul saint Augustin est nécessaire, et les autres Pères utiles ». Il voulait parler du choix des livres que sait faire un théologien dans ses études, et de la meilleure manière de s'instruire des vérités et de la religion, non du fondement sur lequel la certitude de ces vérités est appuyée. V. t. XVI, p. 84.

(169) V. t. XXVII, p. 523-524 et p. 125. — (170) V. t. XXVII, p. 125 et 523-524; t. XVI, p. 205; t. XVIII, p. 790-791. — (171) V. t. XVI, p. 77. — (172) Barcos a particulièrement insisté sur ce point, *loc. cit.* — (173) V., Jansen., *Lib. Proaemial*, cap. 12 et 13; cf. t. XVI, p. 302.

d'un autre côté parce que leurs explications ont été approuvées, adoptées, et solennellement consacrées, par la suite des Docteurs, et des Conciles, et des Papes, qui sont venus après eux (174). Quand nous nous fions à saint Augustin, nous nous fions en réalité, non à l'esprit de saint Augustin, mais à l'Église elle-même (175), qui l'a proclamé son organe et sa langue, *linguam Ecclesiæ*, selon le mot de saint Bernard (176). Nulle autorité particulière, donc, n'a de poids dans l'Église qu'autant qu'elle s'appuie sur le consentement universel et traduit la croyance perpétuelle des chrétiens (177). Mais réciproquement toute opinion qui a été toujours et partout reçue dans l'Église doit être révérée comme appartenant à la tradition et à ce titre comme exempte d'erreur : *Quod apud multos unum invenitur, non est erratum sed traditum* (178). C'est dire que la tradition est un tout indivisible, comme le Christ dont elle est la voix (179). Acceptons-la telle quelle. Théologiens catholiques, ne laissons perdre aucune des parties de la vérité catholique. Enfants de l'Église, professons avec un zèle égal, sans trop nous soucier de les mettre en harmonie, toutes les opinions qui se trouvent nous être également recommandées par l'autorité de l'Église (180). Et si nous n'avons pas assez d'habileté pour les

---

(174) V. notamment : t. XVI, p. 77 ; t. XVII, p. 554 ; t. XIX, p. 472.

(175) Voir surtout t. XVI, p. 83. C'est ce que disait expressément Saint-Cyran dans ses lettres à Arnauld (V. L. C. t. II, p. 586). De même Bareos : *Hæc ergo omnia fidei esse constet, non quod Augustinus asseruerit et tradiderit esse de fide, sid quia ab eo ita asserta et tradita probavit sed confirmavit Ecclesiae. Ad fidem ea vexit authoritas Ecclesiae non Augustini. Ecclesiae credimus, non Augustino.* (*Quae sit sancti Augustini authoritas*, etc. Paris, 1650, p. 24-25.) — C'est donc une manifeste calomnie de prétendre que les Augustiniens veulent faire de saint Augustin ou de tout autre Père le juge des matières de la foi en la séparant de l'Église. (V. t. XVII, p. 568-569.) Et c'est tourner « d'une manière odieuse » et très inexacte un principe vrai quant au fond, que de résumer l'opinion des Augustiniens en cette formule, condamnée par le Décret des 31 Propositions : *Ubi quis invenerit doctrinam in Augustino clare fundatam, illam absolute potest tenere et docere non respiciendo ad ullam Pontificis Bullam.* (V. t. IX, p. 345 et 397.)

(176) V. t. XVI, p. 88 ; t. XIX, p. 474, etc. Sur l'autorité de saint Augustin et des autres Pères, et sur la notion définitive de la tradition à laquelle Arnauld s'est arrêté, v. notre tome premier, ch. II, IV et conclusion. — (177) V. t. XXVII, p. 339-340. On verra l'application de ce principe en ce qui concerne la détermination de l'autorité des Conciles et des Papes dans notre 2e partie (la morale), ch. III. — (178) Tertullien, cité *in* t. XXXVIII, p. 92. — (179) V. t. XXIX, p. 299. — (180) V. t. XX, p. 168 et p. 170.

accorder, ayons du moins assez d'humilité pour les adorer toutes ensemble (181).

Cela signifie-t-il qu'en ce qui touche les dogmes notre entendement n'ait qu'à se taire? Tant s'en faut. Dans les mystères les plus insondables, Dieu a voulu, nous savons pourquoi, qu'il y eût en même temps clarté et ténèbres. La lumière n'est pas moins essentielle à la Foi que l'obscurité (182). La raison, qui est juge des motifs de crédibilité du dogme (183), doit avoir part aussi à la connaissance que nous avons du dogme lui-même. Il est vrai qu'elle doit renoncer à s'en former des opinions de son chef (184), et à en étendre le contenu par voie de déduction (185). Mais l'ayant reçu de la tradition, à la manière d'une chose de fait, qui l'empêche de s'y appliquer comme aux choses de fait, pour en mieux discerner les éléments et pour en dégager les relations? Si, entre certains articles du dogme, par exemple entre l'efficacité de la grâce et la liberté de l'homme, le rapport nous demeure, en son fond, incompréhensible, d'autres, en revanche, remarque saint Prosper, — par exemple la corruption originelle, la prédestination gratuite et la nécessité de la prière d'une part, et, d'autre part, l'existence du libre arbitre, la valeur des mérites humains et l'utilité des œuvres, — apparaissent liés par un enchaînement indissoluble (186). Retrouver et expliquer cet enchaînement, ne sera-ce pas faire œuvre de raison? — Ainsi la raison, précédée par l'autorité (187), éclairée par l'autorité (188), appuyée sur les instructions de ces privilégiés à qui Dieu, en vue de leur mission de Pères de l'Église, a accordé une lumière plus pure et plus parfaite que celle de la simple Foi (189), peut communiquer à notre *Foi* même quelque *intelligence* (190) : et c'est tout l'objet de la théologie (191).

Pour y réussir, il faudra seulement que le théologien se souvienne du principe que nous avons établi tout à l'heure, à la

(181) V. t. I, p. 92. — (182) Grande Perpétuité, t. I, p. 1150. — (183) V. t. XLI, p. 396. — (184) V. t. I, p. 31.
(185) V. t. XXIII, p. 209-210. — (186) V. t. X, p. 290, et t. XXIX, p. 272. — (187) V. t. I, p. 31. — (188) V. t. XVIII, p. 934. — (189) V. t. XXX, p. 240, et t. XVII, p. 615. — (190) V. t. XXVII, p. 365. — (191) V. t. XVII, p. 615. Sur cette conception du rôle de la raison en théologie, et sur les rapports d'une telle conception avec le cartésianisme, comme aussi sur l'attitude d'Arnauld à l'égard de la méthode scolastique, v. notre t. I, liv. II, ch. I et ch. III.

suite de Descartes, touchant la connaissance de l'Infini. Ce n'est qu'en renonçant à les « embrasser toutes à la fois », ce n'est qu'en les considérant séparément, qu'on peut connaître distinctement les perfections divines, de façon à en démêler les propriétés et les suites : quoique Dieu soit absolument juste et sage, nous ne devons pas penser aux obligations que lui font sa justice et sa sagesse quand nous voulons nous faire une idée de l'immensité de sa puissance (192). Puisque les vérités de la grâce forment comme des chaînes diverses se rattachant respectivement aux diverses perfections de Dieu, et puisque là est la source de la difficulté où nous sommes d'en comprendre l'accord, il est évident que la même méthode doit être ici applicable : traiter de chaque vérité, ou de chaque chaîne de vérités, à part, sans prendre souci, au moment où l'on s'occupe de l'une d'elles, des vérités qui semblent y faire échec (193). Cette méthode est justement celle qu'a en vue saint Augustin, lorsqu'il nous avertit qu'on ne peut parler dignement de la puissance de la grâce sans qu'il semble que l'on nie la liberté, et qu'on ne peut non plus défendre la liberté sans qu'il semble que l'on nie la puissance de la grâce (194). Mais il va de soi qu'abstraction ne veut pas dire négation. Aussi, à l'exemple du même saint Augustin, ne devrons-nous point manquer, une fois posée et développée l'affirmation de l'un des termes, d'y joindre incontinent l'affirmation du terme opposé. Saint Bernard, après avoir proclamé que dans l'action méritoire la grâce fait tout, se hâte d'ajouter que tout se fait aussi par le libre arbitre. Par là se trouve réalisée cette égale profession des vérités contraires, en dehors de quoi, nous l'avons dit, tout est hérétique (195).

On peut juger qu'à en user de la sorte le théologien respectueux de la tradition sera inévitablement engagé dans l'exposé de ses idées, et suivant qu'on choisira dans ses écrits telle ou telle formule, à faire tour à tour figure de Calviniste et de Péla-

(192) V. Descartes, éd. Ad. et T., t. I, p. 146, t. IV, p. 119. Cf. plus haut, p. 10-12. — (193) C'est pourquoi Arnauld fait remarquer à Malebranche que, cherchant à établir l'efficace de la grâce, il n'avait pas besoin de s'occuper de la façon dont cette efficace s'accorde avec la liberté. V. t. XXXIX, p. 78. — (194) V. t. I, p. 517. — (195) Cf. Pascal, Pensées, sect. VIII, fr. 567.

gien (196). Il sera donc accusé de duplicité ou d'inconstance (197). Et finalement, il sera en butte à l'inimitié des deux partis. Mais loin de s'en émouvoir, il concevra au contraire, à se trouver pareillement éloigné de ceux qui errent, soit à une extrémité, soit à l'autre, un juste sujet de s'assurer qu'il tient la voie droite.

Voilà comment, prenant pour règle inviolable la tradition, et pour guides principaux saint Augustin et saint Thomas, s'appliquant aux vérités claires, et ne cherchant l'éclaircissement des autres qu'avec indifférence, comme une chose dont la foi ne dépend point (198), gardant les yeux constamment fixés sur les deux écueils opposés, molinisme et calvinisme (199),

---

(196) C'est ainsi qu'Arnauld, qui a tant de fois soutenu contre les « superbes défenseurs du libre arbitre » l'efficace de la Grâce, a été amené à reprocher à Malebranche (qui pourtant est, par beaucoup d'endroits, pur Moliniste) de faire trop petite, à certains égards, la part de la liberté, par la manière dont il conçoit l'ordre de la nature et les lois générales (V. t. XXXIX, p. 254 et p. 301). — C'est aussi ce qui explique qu'on ait pu trouver dans Jansénius, d'une part, des propositions assez voisines de celles qui ont été condamnées dans la Bulle d'Innocent X, et, d'autre part, des propositions exactement contraires, comme celles qu'Arnauld s'est amusé à relever (t. XIX, p. 228 ; v. notre tome I, liv. II, ch. II.)

(197) C'est précisément le reproche qui est fait à Arnauld par Jurieu, lequel s'indigne de voir Arnauld tenir aux protestants un langage exactement contraire à celui qu'il tient aux molinistes. V. JURIEU, l'Esprit de M. Arnauld, t. II, p. 70 et qq.

(198) V. t. I, p. 563; t. XII, p. 107-108; cf. t. I, p. 679 : Arnauld recommande de ne pas trop « enfoncer » dans la matière de la Prédestination. V. dans le même sens la recommandation que fait Jansénius, d'accord avec Saint-Cyran, de fuir la *curiosité* même dans la connaissance religieuse. *Lib. Proaemial*, cap. 5 et 6.

(199) La prétention des théologiens de Port-Royal de n'être pas moins éloignés des protestants que des molinistes a été très fréquemment discutée, non seulement par des théologiens (tels que le P. Dechamps dont tout le *De Haeresi Janseniana* est consacré à montrer la conformité de Jansénius avec Calvin), ou Malebranche (v. par exemple : IIe Lettre contre la défense de M. Arnauld, *in* Recueil de toutes les réponses à M. Arnauld, 1709, t. I. p. 498 et suiv.), ou Fénelon (v. l'*Instruction pastorale en forme de dialogue*, etc...), mais même par des historiens indépendants, tels que Sainte-Beuve. L'opinion qui s'est accréditée un peu partout est que la doctrine de Port-Royal est, sinon un calvinisme « rebouilli », comme le disait un adversaire d'Arnauld, du moins un demi-calvinisme.

A l'appui de cette thèse, on ne manque pas de faire observer que Jansénius, Arnauld, ou les autres, quand ils veulent montrer l'opposition de leur doctrine avec celle des luthériens et calvinistes, pré-

plus vigilant encore à l'endroit du premier qui n'a pas, comme l'autre, été signalé aux regards par une condamnation

---

sentent cette dernière d'une façon très infidèle, ne s'attachant qu'à la lettre de certaines formules et prenant, en quelque sorte, plaisir à en exagérer la signification hérétique. (C'est aussi ce que dit JURIEU, l'Esprit de M. Arnauld, t. II, p. 20). Dans le fond, si l'on examine équitablement le sens de Luther et de Calvin, on trouvera qu'ils n'ont rien voulu dire d'autre que ce qu'ont dit Jansénius même et ses disciples.

Sur quoi il faut remarquer trois choses :

Peut-être en effet, et même certainement, a-t-on le droit de définir les doctrines calvinistes ou même luthériennes de la Grâce autrement que par les « paradoxes », (c'est le mot même dont Luther se sert pour qualifier sa négation du libre arbitre. V. Werke, édit. de Weimar, *De Servo arbitrio*, t. 18, p. 634), que leurs auteurs ont mis en avant comme par un désir exprès de susciter le scandale et la contradiction. Mais à les interpréter équitablement, on s'aperçoit que ces doctrines, en même temps qu'elles se rapprochent, en effet, de l'Augustinisme, échappent à peu près complètement aux reproches ordinaires des controversistes catholiques, et surtout aux anathèmes du Concile de Trente, lequel, en condamnant certaines formules de Luther et de Calvin, n'atteint en réalité la vraie pensée d'aucun d'eux. Luthériens et calvinistes l'ont maintes fois fait ressortir, et ils y auraient pu insister davantage encore, s'ils avaient eu le même souci que les gens de Port-Royal de se mettre en règle avec les décisions des Conciles catholiques, ou plutôt s'ils n'avaient eu, au contraire, le souci de s'opposer aux catholiques sur tous les points possibles. En tout cas c'est la réponse ordinaire que font les Augustiniens aux accusations du calvinisme : « Vous ne nous trouvez conformes à Calvin que parce que vous donnez à Calvin un sens catholique. » (V. FÉNELON, Instruc. pastorale sur le syst. de Jans., 1re partie, 2e lettre.)

Mais, d'un autre côté, il faut bien savoir (ce que les historiens ont généralement négligé d'indiquer) que les théologiens de Port-Royal ne sont guère moins portés à outrer l'erreur moliniste que l'erreur protestante. Ils considèrent comme caractéristiques du molinisme des phrases échappées à quelques molinistes imprudents, et qu'ils tirent de leur mieux au semi-pélagianisme. Ce qu'ils nomment la conception molinienne de *l'indifférence d'équilibre* ou de la Prédestination *post praevisa merita*, par exemple, répond fort mal à ce qu'on trouve dans Molina lui-même. A y regarder de près (nous aurons l'occasion de le montrer) la pensée authentique de Molina, sur plusieurs points importants, n'est pas tellement différente de celle d'Arnauld. Et cela est si vrai qu'Arnauld, qui semble, d'ailleurs, avoir peu pratiqué Molina, voyant plutôt le molinisme dans Lessius (comme Jansénius) et surtout dans des molinistes contemporains (Habert, Lemoine, Mallet, etc...), invoque souvent sur les points en question le témoignage de Bellarmin ; or, Bellarmin, à tout prendre (v. SCHNEEMANN, *Controversiarum*, etc., p. 235-237, v. aussi le P. de la Servière. La théologie de Bellarmin et l'article de Le Bachelet, in Dic. de théol. cath.) est et s'est déclaré lui-même en accord foncier avec Molina et même avec Lessius. (V. sur le cas que fait Arnauld de Bellarmin et sur la connaissance qu'il a des maîtres du molinisme, notre t. I, liv. II, ch. I et II).

Quelqu'un inférera-t-il de là que, dans le fond, sur les questions

solennelle de l'Église, — voilà dans quel esprit il convient d'entreprendre l'explication des vérités de la grâce, soit en elles-mêmes, soit dans leurs conséquences pratiques.

---

relatives à la grâce, le *vrai* Augustinisme, le *vrai* Calvinisme et le *vrai* Molinisme (à quoi on pourrait ajouter le Thomisme) reviennent à peu près au même, et que les disputes si longues et si bruyantes qui ont mis aux prises leurs partisans respectifs se réduisaient (pour une large part) à des querelles de mots? C'était, on le sait, l'avis de Bayle. (v. p. ex Rép. au Provincial ch. 142). Et ce sera aussi, je l'espère, une des conclusions qui ressortiront du présent travail, une fois achevé.

Tout ce que je puis dire, pour le moment, et tout ce qu'il est utile de savoir pour bien comprendre l'exposé qui va suivre, c'est ceci :

1° La façon dont Arnauld et les théologiens de Port-Royal interprètent les doctrines soit de Luther, soit de Calvin, soit de leurs successeurs, est à peu près celles des controversistes catholiques les plus autorisés du XVII[e] siècle, en particulier celle de Bossuet, qui a approuvé les principaux ouvrages d'Arnauld et de Nicole contre les protestants, et dont Arnauld cite fréquemment, avec de grands éloges, l'*Histoire des Variations* et *l'Exposition de la Foi catholique* (v. à ce sujet notre t. I, ch. III et le t. III, ch. IV). Quant au Molinisme, celui qu'ils ont en vue est tout naturellement celui qui leur est continuellement opposé par leurs adversaires du temps, lesquels, soit par ignorance, soit par l'ardeur même de la lutte, peuvent bien se laisser entraîner à des outrances de paroles que désavouerait Molina.

2° Par ailleurs, les théologiens de Port-Royal, et Arnauld avec eux (surtout dans la seconde partie de sa vie), se sont parfaitement rendu compte qu'il pouvait y avoir un écart, voire un écart assez sensible, entre le molinisme ou le calvinisme qu'ils attaquent, et les sentiments authentiques de Molina ou de Calvin. Il est significatif qu'Arnauld, dans l'*Apologie pour les Saints Pères*, dans la *Nouvelle défense de la Traduction de Mons*, et dans les *Réflexions philosophiques et théologiques* ne mentionne pas Molina parmi ces théologiens qu'il appelle les « purs molinistes », et qui, dit-il, ont embrassé « grossièrement » le parti des prêtres de Marseille. Et Fourquevaux exprime bien, semble-t-il, la pensée commune des théologiens de Port-Royal, quand, après avoir exposé la doctrine couramment entendue sous le nom de Molinisme, il explique qu'il y aurait lieu de « discuter si cette doctrine est dans tous les points exactement la même qui est dans le livre de Molina », et que c'est une question de savoir jusqu'à quel point Molina lui-même a été moliniste (v. Catéch. historique et dogmatique. La Haye, 1733. t. I, p. 30 et suiv., 37 et suiv., etc.). Il en va de même du Luthéranisme et du Calvinisme. Non seulement Arnauld, Quesnel, etc..., se rallient pleinement à la constatation de Bossuet qu'il n'y a plus de différend réel entre les luthériens ou calvinistes contemporains touchant la grâce, la liberté, et plusieurs autres questions importantes, mais ils sont tout disposés à reconnaître que l'on peut donner un sens catholique aux diatribes, à première vue blasphématoires, de Luther et de Calvin sur ces mêmes questions. Bourzeis n'y fait pas d'objection. (V. Bourzeis, Saint Augustin victorieux de Calvin et de Molina, Paris, 1652, p. 89 et sqq., 103 et sqq.). Et Arnauld, dans un livre précisément consacré à combattre la morale des réformés, admet que même les

paroles « impies » de Luther sur l'inutilité des œuvres (*Pecca fortiter sed crede fortius, etc...*) comporteraient à la rigueur une explication acceptable. (V. t. XIII, p. 95.)

3° Mais la vérité est que la plus ou moins grande fidélité historique de l'image qu'il trace soit du calvinisme, soit du molinisme, est pour le théologien de Port-Royal chose tout à fait secondaire. Ce qui l'intéresse, c'est beaucoup moins de savoir ce qu'ont pensé Luther et Calvin, ou Molina et Lessius, que de discerner, exactement, ce que lui-même, en ces matières, doit s'abstenir de penser. Les mots de *Calvinisme et de Molinisme* désignent à ses yeux des positions doctrinales qui, quand bien même elles n'auraient été adoptées par personne, auraient du moins pu l'être, et marquent, en tout état de cause, les extrémités logiques par rapport auxquelles se situe sa propre position. C'est là, remarque-t-il, la pensée de l'Eglise elle-même qui, dans ses Canons Conciliaires (en particulier dans ceux de Trente), et aussi dans certains canons du Concile d'Orange, se garde de nommer aucun auteur, — « *si quis dixerit* » etc..., — mais trouvant chez celui-ci ou celui-là des formules auxquelles on pourrait donner un sens hérétique (par ex. : les formules de Luther et de Calvin sur la passivité de la Volonté sous la Grâce, l'inutilité des œuvres, etc...,) condamne ces formules en elles-mêmes, sans se soucier du sens que leurs auteurs ont effectivement donné. (V. à ce sujet Bourzeis, *loc. cit.*, p. 89 : « Et ce fut un avis que donnèrent quelques Pères à ce Sacré Synode que, lorsqu'il s'agissait ou d'examiner ou de censurer les propositions d'un hérétique, il ne fallait pas s'amuser à rechercher s'ils les avait écrites ou entendues en un bon sens, mais seulement si elles se portaient d'elles-mêmes et selon leur sens le plus naturel à une mauvaise explication qui soit capable de scandaliser la conscience des faibles, dont l'Eglise se propose en toutes choses de procurer l'édification et d'assurer le salut. ») En d'autres termes, la seule question importante est ici la *question de droit*, non la *question de fait*. On peut concevoir, idéalement, deux façons inverses d'errer: l'une caractérisée par certaines expressions de Luther et de Calvin ; l'autre caractérisée par certaines expressions de Molina ou de ses disciples. Quels que soient effectivement le sens et même l'authenticité de ces expressions, elles dénotent à tout le moins deux erreurs *possibles :* cela suffit pour qu'on soit obligé de les repérer et de s'assurer qu'on est toujours à distance de l'une et de l'autre.

PREMIERE PARTIE

LES VÉRITÉS DE LA GRACE

Qu'est-ce que la Grâce ?

Tous les chrétiens, après le Concile de Carthage (Can. 3 et 5) répètent qu'elle est le secours *(adjutorium)* par lequel Dieu nous aide à bien vivre.

Mais cette réponse, évidemment, fait naître d'autres problèmes :

D'où vient que nous avons besoin d'être aidés ?

Comment et à quelles conditions Dieu nous donne-t-il son aide ?

Quel fruit cette aide opère-t-elle en nous ?

Trois grandes questions, auxquelles répondent trois grands dogmes :

La *nécessité de la Grâce* vient de la corruption de la nature par le *péché originel*.

L'*économie de la Grâce* est réglée par le plan divin de la *Prédestination*.

L'*efficace de la Grâce* réside dans son *action toute-puissante sur le libre arbitre*.

CHAPITRE PREMIER

NÉCESSITÉ DE LA GRACE : LE PÉCHÉ ORIGINEL

Qui rejette le péché originel ruine par son fondement toute la religion chrétienne (1). Car la religion chrétienne n'est fondée que sur Jésus-Christ (2) ; et, selon tous les Pères, Jésus-Christ n'est venu souffrir en ce monde qu'en expiation de la faute d'Adam (3). Nier la faute d'Adam, ou plutôt, pour parler avec saint Paul, la faute commise par toute l'humanité en la personne d'Adam, c'est donc nier la nécessité d'un libérateur (4) ; c'est anéantir la Croix (5). Aussi, depuis Pélage, — si solennellement condamné par tant de Conciles, en particulier par le Concile d'Orange — nul de ceux qui font profession de christianisme n'a mis le péché originel en question.

Mais ce mot, dont tout le monde se sert, recouvre les conceptions les plus opposées.

---

(1) V. t. X, p. 221. — (2) *Ibid.* — (3) Contrairement à ce que soutient Malebranche, que le Christ se serait incarné même si Adam n'eût pas péché. (V. t. XXXIX, p. 440 et sqq. — (4) V. t. XVIII, p. 730. — V. t. X, p. 221.

LES DEUX ERREURS CONTRAIRES (1)

Selon les protestants, — à s'en tenir aux premières formules des Pères de la Réforme (2), — la chute d'Adam marquerait l'introduction dans l'humanité d'une sorte de principe du mal à la mode manichéenne (3). Par une vraie métamorphose, l'homme créé à l'image de Dieu, se trouverait dorénavant façonné à l'image de Satan.

Comment cela ?

L'Ecriture nous dit, et tous les chrétiens avouent, que la faute d'Adam a fait perdre à l'homme la justice dans laquelle il avait été primitivement établi par Dieu. Or cette justice,

---

(1) Dans ce chapitre, comme dans les suivants, pour exposer ce que nous appelons l'erreur moliniste et l'erreur protestante (d'après les principes indiqués à la note (199) de l'Introduction, nous nous fonderons d'abord, naturellement, sur les indications contenues dans les ouvrages d'Arnauld lui-même, ou dans ceux des autres théologiens de P.-R. (V. Pascal dans ses *Écrits sur la Grâce*) ; puis sur les textes mêmes des maîtres de la Réforme et du molinisme, textes interprétés toujours dans leur sens le plus littéral. Nous compléterons ces indications, en ce qui concerne les doctrines protestantes de la liberté et de la Prédestination (sur quoi les théologiens de Port-Royal disent assez peu de choses) à l'aide d'œuvres telles que l'*Histoire des Variations* de Bossuet, qui ont été maintes fois citées et approuvées par Arnauld, et qui représentent, nous l'avons dit, sa manière de voir par rapport aux doctrines luthériennes et calvinistes. — Répétons qu'il s'agit pour nous, non de restituer le véritable Calvinisme ou le véritable Molinisme, mais l'idée qu'Arnauld et Port-Royal ont dû s'en faire.

(2) Nous avons déjà indiqué qu'Arnauld (comme les autres théologiens de Port-Royal) est très averti des changements profonds survenus, quant à la question du libre arbitre, de la Prédestination et de la Grâce efficace, dans la doctrine des sectes réformées, tant luthériennes que calvinistes. V. Notamment. Lett. au landgrave de Hesse, *loc. cit.*, t. II p. 31 ; cf. Trad. de l'Egl. Rom. ; t. III, p. 152-198. — (3) Le luthérien Matthias Flacius Illyricus fait du péché originel « une substance mauvaise, produite par le Diable à son image et à sa ressemblance et par laquelle l'âme est substantiellement corrompue ». (*De peccat. origin. essentiâ*, 1568 ; cf. *Disp. de originali peccato et lib arbitrio.*)

consistant à connaître le Créateur, à croire en lui et à l'aimer, ne représentait-elle pas l'état normal d'une créature douée de volonté et d'intelligence? Elle n'avait donc rien de proprement surnaturel. Elle appartenait à la nature de l'homme, au même titre que la vision est naturelle à l'œil, la santé à l'animal, et le froid à l'eau (4). Partant, si l'homme a perdu sa justice première, il faut qu'il ait, à la lettre, changé de nature et cessé d'être lui-même. Il faut que d'essentiellement bon, il soit devenu essentiellement mauvais. C'est dire qu'en l'homme, ainsi transformé de fond en comble, il n'y a plus place ni pour aucun bien effectif, ni même pour aucune aptitude au bien (5).

Qu'on ne parle pas de son libre arbitre! De libre arbitre, — si l'on entend par là, selon l'usage commun, une faculté des contraires, par où l'homme serait « maître de son jugement et de sa volonté, pour se pouvoir tourner de sa propre vertu et d'une part et d'une autre » (6), — il n'a sans doute jamais pu être question pour l'homme, en quelque état qu'on le consi-

---

(4) V. t. XVII, p. 147. Arnauld cite une phrase de Jansénius rapportant et condamnant l'opinion de Luther et de Calvin à ce sujet. Cf. Jansénius *De Statu Puræ Naturæ*, lib. I, cap. 17, 18, 19, 20. — L'édition de Lausanne fait remarquer qu' « on prétend que Calvin a avoué que la Justice originelle était une grâce » *Ibid.*, note (e) ; cf. CALVIN, Institut Chrét., liv. I, ch. 15, n° 4. Ce serait un des nombreux cas où la pensée des réformateurs a été dénaturée par les controversistes. Luther cependant a écrit :

Statuamus justitiam non fuisse quoddam donum quod ab extrà accederat separatum a naturà hominis, sed fuisse verè naturalem, ut natura Adae esset diligere Deum, credere Deo, agnoscere Deum. Haec tam naturalia fuere in Adamo quam naturale est quod oculi lumen recipiunt. (LUTHER, *Comm.*, *in cap. III Gen.*). — C'est aussi ce que dit ou semble dire Baïus (v. notamment les Prop. 21, 26 et 28 de la Bulle de Pie V). Mais il a protesté, dans son Apologie, que ses formules, équitablement interprétées, se réduisaient en réalité à l'enseignement de saint Augustin sur la grâce du Créateur. Il ne serait pas impossible de montrer qu'il en est de même de celles de Luther, si l'on veut bien les rapprocher de leur contexte et ne pas s'arrêter à la lettre, toujours et systématiquement exagérée.

(5) V. CALVIN, Institut. Chrét., liv. II, ch. III. — (6) *Ibid.*, liv. II, ch. II, n° 7. Calvin, on le sait, admet que l'homme doit « avoir libéral arbitre », si l'on entend par là « qu'il fait ce qu'il fait de volonté, et non par contrainte, laquelle sentence est bien vraie ». Cf. *Resp. Cont. Pighium*, lib. III. Luther est exactement du même avis. V. par exemple, *De servo arbitrio* (éd. de Weimar, t. 18, p. 634-635 et 662). Il déclare que son opinion qui fait du libre arbitre *inane nomen* ne signifie rien d'autre dans le fond que l'opinion augustinienne admettant le libre arbitre, mais le déclarant incapable de faire le bien sans la grâce. (*Ibid.*, p. 667-670.

dère : une telle liberté romprait la dépendance obligée de la créature par rapport à son Créateur (7). En tout cas, il n'en saurait être question pour l'homme déchu. Notre libre arbitre, à supposer qu'il ait jamais été quelque chose, n'est plus qu'un mot (8). *Rem de solo titulo ; figmentum, titulum sim re*, déclare Luther, en des phrases du *De servo arbitrio* relevées par le Concile de Trente (Sess. VI, can. 5) (9). Et Calvin : « Ceux-là sont du tout insensés qui cherchent encore le libre arbitre en l'homme étant perdu et abîmé dans la mort spirituelle (10). »

Si maintenant l'on veut entendre par liberté la seule *exemption de contrainte*, encore que ce soit « moquerie d'orner une chose si petite d'un titre tant superbe » (11), on peut sans grand inconvénient soutenir que l'homme est libre (12) : cela revient à dire qu'il n'est pas une pierre ou une bûche (13). Et de fait, ce n'est pas en vertu d'une impulsion extérieure, qu'il se porte à l'action : c'est par la disposition et le mouvement de sa nature. Mais précisément, depuis la chute, la nature

---

(7) V. Luther, *De servo arbitrio*. Cf. Bossuet, Hist. des Variations, liv. II, n° 47. L'opinion de Calvin peut paraître différente à première vue. En réalité, elle tient à la fois de Luther et du thomisme. (V. p. ex. : Institut. Chrét., liv. I, chap. XV, n° 8.) — (8) V. t. XVII, p. 268.

(9) Il va de soi que ces formules, quelle que puisse être leur exactitude littérale, traduisent très mal, à les isoler ainsi de leur contexte, la pensée de Luther et de Calvin. Mais peu importe : elles représentent l'erreur condamnée, qui que ce soit qui l'ait soutenue, et même si personne ne l'a soutenue. — (10) Calvin, Institut. Chrét., liv. I, ch. XV, n° 8.

(11) Liv. II, ch. II ; cf. ch. III, n° 5. — (12) *Ibid.* et ch. III, n° 5. Luther répète que si l'homme agit nécessairement, il n'agit pas en vertu d'une nécessité de contrainte *sed sponte et libenti voluntate. (De serv. arb.*, éd. de Weimar, t. 18, p. 634-635.) Calvin, nous venons de le voir, parle en termes identiques. (V. plus haut, note (6).) C'est même là, à son avis, qu'est le nœud de la dispute entre réformés et catholiques : *Status controversiæ est, an ad liberum arbitrium constituendum requiratur libertas a necessitate, an vero sufficiat illa quæ est a coactione. Papistæ negant, nos affirmamus.* Cité par Antonius Ricardus (P. Dechamps) dans la préface de sa *Defensio censuræ*, etc., Paris 1646). Tous les critiques du jansénisme, depuis le P. Dechamps jusqu'à Fénelon, se sont appuyés sur ces textes de Luther et de Calvin, pour prouver que la doctrine de Jansénius, n'en différant point dans le fond, est hérétique.

(13) Confession de foi des Suisses zwingliens, cité par Bossuet : Hist. des variat., liv. X, n° 64.

humaine n'a de disposition que vers le mal et de mouvement propre que celui de la *concupiscence* (14). Agir spontanément signifie donc, pour l'homme tombé, pécher *nécessairement*. Il est « toute perversité », « toute malice », « matière de mort » (15). Aussi incapable de bonne œuvre qu'une statue de sel est incapable de sentiment et de vie (16). Incapable même de guérison ou de correction, si ce n'est que le Seigneur, par une transformation inverse de celle qui a fait notre déchéance, « abolisse notre volonté perverse, puis après nous en donne de soi-même une bonne » (17). Elle vaut à la rigueur, cette parole divine, que l'homme doit *renaître*, parce qu'il est *chair* (18). En tant que *chair*, nous ne sommes pas, comme ce pèlerin dont parle l'Evangile, et auquel certains théologiens veulent abusivement nous comparer, « à demi morts », mais « bien morts et ensevelis » (19).

Que disent, par contre, les molinistes ?

Loin de croire la nature humaine inguérissable, ils estimeraient plutôt qu'elle n'a pas besoin de guérison (20).

Leur fort, à ces théologiens qu'on pourrait appeler — du nom que donnait saint Augustin aux pélagiens leurs précurseurs — « les superbes défenseurs du libre arbitre » (21), c'est que l'homme est libre, et que la chute originelle n'a point altéré sa liberté. Il faut savoir qu'à leurs yeux, il n'est de

---

(14) Institut. Chrét., liv. II, ch. I, n° 8 et suiv. — (15) *Ibid.* et ch. V, n°s 18 et 19. V. aussi liv. I, ch. I, n° 9 — (16) LUTHER, in *Declarat. articul. Concord.* art. II. — (17) Institut. Chrét., liv. II, ch. III, n° 7. — (18) *Ibid.*, n° 1. N'oublions pas qu'on pourrait trouver chez Calvin de nombreux textes montrant que, selon lui, la corruption de la nature n'est pas totale ni absolue. V. à ce sujet DOUMERGUE : Calvin, (Lausanne 1910), t. IV, p. 145-154. — (19) *Ibid.*, ch. V., n° 19. Il est à remarquer que le terme que répudie Calvin (« à demi mort », *semivivus*), est celui même dont se sert Arnauld pour caractériser l'état de l'homme déchu. V. t. X, p. 6.

(20) Dans sa *Tentative*, Arnauld oppose les protestants, qui déclarent l'homme *insanabilem* aux pélagiens et aux molinistes, qui le déclarent *sanum*. V. t. X, p. 6. — (21) V. Trad. de l'Egl. rom., t. II, p. 153-154.

liberté que dans *l'indifférence d'équilibre* (22). Un agent est libre qui, toutes les conditions requises pour agir étant supposées présentes, peut agir ou ne pas agir (*indifférence de contradiction*), agir dans un sens ou dans le sens contraire (*indifférence de contrariété* (23). La volonté est libre qui, placée

(22) Le mot *indifférence*, au temps d'Arnauld, n'équivaut pas précisément à ce que nous appelons aujourd'hui *liberté d'indifférence*. Par lui-même il ne signifie pas grand'chose de plus que *liberté*, comme on peut s'en rendre compte déjà chez Jansénius et Saint-Cyran, et encore chez Leibnitz. (V. Théodicée, préface, et aussi art. 35, 48 et 369.) Aussi donne-t-il lieu à des équivoques, — dont se plaint Arnauld, quand il fait remarquer que thomistes et augustiniens admettent comme les molinistes une *indifferentia ad utrumlibet*, tout en entendant par là des choses très diverses. (V. t. III, p. 662-663, et p. 579; cf. t. XL, p. 8.) C'est pour éviter ces équivoques, semble-t-il, que les écrivains de la fin du siècle ont pris de plus en plus l'habitude (qui restera au XVIIIe siècle) de caractériser la conception moliniste du libre arbitre par l'expression *d'indifférence d'équilibre* (qu'emploie déjà, entre autres, Fromond, le grand ennemi des molinistes, dans son *Chrysippus*, 1644, p. 9). On sait, du reste, que les molinistes (Petau, par exemple) distinguent ordinairement deux sortes d'*équilibre* ou d'*indifférence: l'équilibre d'inclination* et l'*équilibre de puissance ;* celui là, ils l'avouent, est très rarement réalisé : c'est le cas de l'âne de Buridan, qui n'est pas plus sollicité d'un côté que de l'autre ; l'*équilibre de puissance*, qui est le libre arbitre même, consiste en ce que la volonté, si fortement qu'elle soit sollicitée vers une action, a toujours en elle la force de se déterminer, et de se déterminer effectivement, à l'action opposée. Cette conception du libre arbitre comme puissance d'équilibre est, d'après saint Augustin et ses disciples, l'erreur capitale des pélagiens. Saint Augustin rapporte (*Ep. 186, ad Paul., alias 106*) : *Pelagium aliquando ità paribus momentis potestatem voluntatis aequâ lance perpendere, ut quantum ad peccandum, tantum etiam ad non peccandum valere definiret ;* cf. *Op. imperfect.*, lib. V, cap. 48. C'est aussi l'opinion des semi-pélagiens, d'après ce que rapporte saint Prosper à saint Augustin. (V. Lettre 226, in *Epist. Aug.*).

(23) *Illud agens liberum dicitur quod positis omnibus requisitis ad agendum, potest agere et non agere, aut ità agere unum ut contrarium etiam agere possit.* Cette définition de la liberté n'est pas de Molina lui-même. Elle était classique dans les écoles de son temps, et usitée même chez des thomistes. Mais Molina lui donne un sens particulier (v. à ce sujet Alvarez, Disp 115, n° 4), qui revient à identifier la liberté avec l'*æquilibrium potentiæ aut virium*. (MOLINA, *Concord.* Quaest. XIV, art. XIII, Disp. II). Molina distingue par la suite les deux sortes de libertés qu'enveloppe la définition : liberté d'agir ou de ne pas agir (*quoad exercitium actûs)* ou liberté d'agir d'une manière ou d'une autre (*quoad speciem actûs*).

Cette distinction est souvent exprimée en d'autres termes : *indifférence de contradiction*, ou *indifférence de contrariété*.

La conception moliniste de la liberté a été très souvent exposée à l'occasion des controverses relatives à Jansénius. L'un de ceux qui l'ont expliquée avec le plus de netteté est le grand ennemi de Jan-

devant une décision à prendre, peut toujours, quels que soient les motifs qui la pressent, se décider effectivement soit pour un parti, soit pour l'autre, sans que rien l'y détermine. Ainsi compris, le libre arbitre est évidemment un indivisible, qui ne comporte point de degrés, et qui est tout entier partout où il se trouve. Que les influences bonnes ou mauvaises, intérêt, appétit, passions, devoirs, qui agissent sur lui soient un peu plus ou moins puissantes, il peut toujours arriver qu'il résiste à la plus forte, et qu'il cède à la plus faible. Si donc, malgré le péché d'Adam, l'homme, ainsi que le déclare l'Eglise, est demeuré libre, il doit rester, comme Adam lui-même, indéterminé entre le bien et le mal, susceptible de bien comme de mal. Aussi Molina admet-il qu'il n'est point de tentation que le libre arbitre déchu, livré à ses seules ressources, ne puisse parvenir à surmonter, ni (ce qui revient au même) de commandement qu'il ne puisse accomplir (24).

---

séniens, le P. jésuite Dechamps : *Observandum primo ex Philosophis, vulgarique opinione, liberum arbitrium ità definiri : potentia est, quæ, positis omnibus ad agendum prærequisitis, potest agere et non agere. Libertas sic explicata duplex est : contrarietatis altera, altera contradictionis. Libertas contrarietatis, quæ et specificatiois dicitur, ea est quæ, positis omnibus ad agendum prærequisitis, contrarios actus exercere potest : ut amare vel odisse. Libertas vero contradictionis, quæ et exercitii, est illa quæ, positis omnibus ad agendum prærequisitis, potest actum ponere vel non ponere : ut amare vel non amare, licet odire non possit. Utramque libertatem hanc perimit necessitas simplex, seu determinatio ad unum, quia alterius partis eligendæ facultatem eripit.* (*Antonius Ricardus. Defensio Censuræ Sacram Facultatis theologicæ Parisiensis*, etc., *disputatio theologica de libero arbitrio...* Paris. 4°, 3 édition, 1646 (la 1re étant de 1645), p. 13. Dechamps précise ici la définition de Molina en spécifiant : 1° que le double pouvoir dont parle Molina comme constituant la liberté doit être un pouvoir qui se traduit en acte (et non pas un pouvoir séparé de l'acte, comme l'admettent les thomistes) ; que toute *détermination* supprime la liberté. A ses yeux, *libre, indifférent, indéterminé*, sont termes synonymes : *Esset autem liberum arbitrium si, iisdem positis causis, in nobis esset aliquando appetere, aliquando refugere* (*Ibid.*, p. 163). Et la liberté est bien un véritable pouvoir d'équilibre : car il est libre ce qui est *in nostrâ potestate* ; mais *illud tantum esse in nostra potestate quod peræquè possumus et ejus oppositum.* (*Ibid.*, p. 242, 249 et suiv.).

(24) V. *Concord.* Quæst XIV, art. XIII, Disp. 19 et 20. Molina entend que le libre arbitre peut surmonter *chaque tentation* en particulier, mais non point *toutes les tentations* qui se présenteraient au cours d'une période assez longue. Même ainsi restreinte, il ne présente cette thèse que comme une opinion plausible, vers laquelle il penche visiblement, mais à laquelle il n'ose donner son assentiment. V. *Ibid.*, disp. 19. Memb. 6; cf. SCHNEEMANN, p. 224.

Mais alors, où est la déchéance ? et en quoi sommes-nous corrompus ?

La réponse des molinistes s'appuie sur une distinction radicale entre cet état naturel et cet état surnaturel que nous avons vus, chez Luther, abusivement confondus. Pour eux *nature* et *surnaturel* forment deux ordres superposés, dont le premier est complet par soi-même, et dont le second ne fait que répéter le premier à un niveau plus élevé. L'homme, créé participant de ces deux ordres, apparaît ainsi double : avec deux sortes de fins, deux sortes de devoirs, deux sortes de vertus, deux sortes de péchés, deux sortes de récompenses et punitions, deux sortes de secours (25). En tant qu'il appartient à l'ordre naturel, l'homme est composé d'une âme spirituelle et d'un corps semblable à celui des animaux : par suite de ce mélange, il doit *naturellement* sentir en lui des passions (*motus virium sentientium*) qui « soient en opposition avec sa raison, sollicitent sa volonté, l'inclinent et s'efforcent de l'entraîner à des actes honteux et déraisonnables » ; et *naturellement* aussi éprouver toutes ces défectuosités corporelles qui sont la faim, la soif, la fatigue et la mort (26). Il est destiné au bonheur, et il ne peut y avoir de bonheur en dehors de la connaissance et de l'amour de Dieu : mais à un bonheur *naturel* qui se bornerait à la jouissance de Dieu connu par la raison et aimé par la volonté, à travers ses manifestations visibles. Enfin, de même que cette béatitude naturelle doit récompenser l'exercice régulier de nos facult s humaines, les désordres de ces facultés encourent des châtiments, mais des châtiments *naturels*, et par conséquent finis (27).

Tel est l'état de *pure nature*, dans lequel Dieu, si bon lui eût semblé, aurait parfaitement pu créer l'homme (28), sans lui

---

(25) V. MOLINA. *Concord.* Qu. XIV, art. 13, disp. 38. V. aussi t. XVII, p. 347, et JANSÉNIUS, Lib. IV *de Stat. nat. Laps.*, cap. 16 : *Scholastici duplicem hominem in uno homine condiderunt, duplicem fidem, duplicem charitatem, duplices veritates, duplicia opera, una naturalia, altera supernaturalia...* Il est superflu de faire observer le rapport qui unit à ces principes molinistes la doctrine du *péché philosophique*. V. plus bas, p. 117 et suiv.

(26) MOLINA. *Concord.* Qu. XIV, art 13, disp. 3 ; Cf. SUAREZ: *Proleg. IV. De Stat. nat. hum. cap.* 8. — (27) V. sur tout cela notamment Molina, *ibid.* disp. 3. — (28) *Ibid.*, disp. 5 ; Sur la possibilité de l'état de pure nature et l'enfant « Cuisse-nay » de Vlasloo. V. HERMANT. Mémoires, I,

prêter d'autre assistance que ce *concours general* faute duquel nulle créature ne subsisterait (29).

En fait, cependant, Dieu a voulu, par une sorte de surérogation, conférer à Adam, déjà muni de toutes les propriétés convenables à la nature humaine, des privilèges, et aussi des obligations, supérieurs à ce que la nature humaine comportait : il l'a appelé à une fin transcendante, savoir : la vision intuitive et la possession immédiate de Dieu, ce qu'on nomme la vie éternelle; et pour arriver à cette fin, il lui a fourni les moyens nécessaires, savoir : outre « les vertus surnaturelles infuses » de foi, d'espérance et de charité, la grâce de « justice originelle », qui avait, entre autres avantages, celui de soumettre à la raison la concupiscence, et de garder le corps exempt de maladie et de mort (30).

Mais voici qu'Adam a mésusé des dons de Dieu, et failli à sa vocation surhumaine. En conséquence il s'est vu retirer, avec la « grâce de justice originelle » par où cette vocation aurait dû se réaliser, les prérogatives extraordinaires dont la dite grâce était la source. A plus forte raison a-t-il perdu la possibilité de les transmettre à ses descendants : *nemo dat quod non habet*. En cela, et en rien d'autre, consiste la déchéance. L'homme est déchu, parce qu'au total sa condition présente est bien moins belle que sa condition primitive. Tout de même chez lui l'humanité proprement dite n'est point lésée. « Le péché de notre premier père ne nous a nui que dans les dons gratuits qui nous avaient été faits, et partant nos facultés naturelles, en nous comme chez les Anges, sont demeurées intactes après le péché, telles qu'elles eussent été d'après leur nature, si elles n'eussent été accompagnées d'aucun privilège surnaturel (31). » D'un mot, la *chute* est tout bonnement le passage de l'*état surnaturel* à l'*état de pure nature* (32). Entre la *pure nature* et la *nature déchue* l'unique différence

p. 642-644. Les molinistes en tiraient un argument en faveur de l'état de pure nature, en montrant que cet enfant, qui, n'étant point sorti de la lignée d'Adam par la voie de la génération, n'avait point de péché originel, et cependant avait toutes les misères des enfants ordinaires. — (29) Sur ce *concours*, v. *ibid.*, disp. 26-30.

(30) V. *Concord.* (Qu. XIV, art. 13, dist. 3. Molina distingue cette grâce de « justice originelle » de ce que les théologiens ont continué d'appeler *grâce sanctifiante* ou *habituelle*). — (31) *Ibid.*, disp. 3.

(32) *Ibid.*

est que le manque de grâce et de justice, qui dans la *pure nature* eût été une simple absence (*mera negatio*) a maintenant le caractère d'une *privation*. C'est la différence qui est « entre un homme nu et un homme dépouillé (33).

Quant au libre arbitre, duquel dépend l'usage des forces surnaturelles comme des forces naturelles, et qui fait une partie essentielle de la nature de l'homme, il est chez nous ce qu'il était chez Adam, apte à se mouvoir dans tous les sens, et à produire toute sorte d'actes, fût-ce des actes de foi, d'espérance et de charité, bref à imiter en tout la conduite d'Adam avant la faute (34) : il lui manque seulement ces instruments supérieurs, grâce de justice originelle et vertus infuses, par où, — comme un nombre affecté d'un haut coefficient, — le mérite des actes d'Adam se trouvait agrandi et comme rehaussé (35). Pour notre volonté, de même que pour les autres facultés de notre nature, à les envisager dans leurs principes constitutifs, il y a infériorité de condition et découronnement, non ruine, ni blessure, ni à proprement parler *corruption*.

Nous voilà, ce semble, aux antipodes de Luther. Et cependant, au fond du luthéranisme comme du molinisme, si l'on néglige les différences de langage, c'est bien la même pensée qui se dissimule : la négation du péché originel.

Les uns et les autres conservent le mot ; mais les uns et les autres abolissent la chose, puisqu'ils en ôtent l'élément spécifique, ce qui fait que le péché originel est un *péché*.

Péché implique à la fois *culpabilité* et *souillure*, *reatus* et *macula*, suivant le langage de l'Ecole. Or, aux yeux des molinistes, nous venons de le voir, la chute d'Adam n'a eu pour l'humanité d'autre résultat que de la ramener à sa condition

(33) V. t. XVII, p. 140 (L'expression est de Bellarmin et de Suarez), et t. XVIII, p. 942. Pour une critique détaillée de la doctrine moliniste de l'état de pure nature, cf. JANSÉNIUS : lib. I, II, III *De Statu Naturae purae*, à la fin du t. II de l'Augustinus. Le chap. I du 1er livre est consacré à l'exposé de la doctrine.

(34) Sur ces actes naturels de foi, d'espérance et de charité, v. *Concord.*, Qu. XIV, art. 13, disp. 14 et 38 ; cf. SCHNEEMANN, p. 224, et ARNAULD, t. XVIII, p. 63. — (35) *Evehendo naturam* (*Concord.*, Qu. XIV, art. 13, disp. 45 ; cf SCHNEEMANN, p. 223).

naturelle ; elle n'a rien mis en nous qui puisse être qualifié *tache*, si ce n'est par métaphore (36) : rien qui puisse être qualifié *faute punissable*, à telle enseigne que les enfants morts avec le seul péché originel ne sont sujets à aucune punition. Quant aux protestants, il est vrai qu'ils ne sont point suspects d'atténuer la corruption de la nature. Mais précisément, à force d'exagérer cette corruption, ils finissent par en faire disparaître le caractère moral. Point d'acte moral, là ou manque le consentement libre de la volonté (37). Et la chute, selon Luther et Calvin, a aboli notre volonté libre, pour la remplacer par la concupiscence, c'est-à-dire par un instinct irrésistible et indéracinable à mal faire. L'être qui tend au mal par une fatalité héréditaire de sa nature n'est pas plus criminel, à tout prendre, qu'un arbre qui produit des fruits vénéneux. Aussi est-ce très logiquement que Zwingle, poussant à l'extrême la doctrine protestante, fait du péché originel « un malheur, un vice, une maladie », non « un crime » (38).

Par là se rejoignent, en dépit de l'éloignement des points de départ, protestants et molinistes. L'homme, à son entrée dans la vie, n'est, selon les molinistes, qu'une créature faible, mais innocente ; selon les protestants, il est un « chien enragé » (39) : pour les uns ni pour les autres il n'est un *coupable*.

Que « tout homme venant en ce monde », naisse dans le crime et le supplice (40) ; que le péché originel soit un vrai péché, dont chacun de nous ait en toute rigueur à répondre, c'est ce qu'affirme, au contraire, avec saint Prosper, la tradition catholique : *ab uno germine .. omnigenam prolem cum pœnà et crimine nasci* (41).

---

(36) C'est ce que disent expressément beaucoup de théologiens molinistes de nos jours. V. par exemple, *le Péché originel*, par le P. Le Bachelet, t. I, p. 35. V. aussi, Monsabré : Carême, 1877, p. 187. Monsabré n'est pas moliniste. Mais, comme plusieurs théologiens de l'Ecole thomiste, il est d'accord avec Molina sur la question du péché originel et de la possibilité de l'état de pure nature. V. la citation de Vasquez, *in* Jansen. lib. I *De Stat. nat. Laps.*, cap. I.

(37) Arnauld, comme la plupart des théologiens de son parti, — et aussi des partis adverses, — répète que rien n'est *moral* ni *imputable*, digne de récompense ou de punition, que ce qui part d'une volonté *libre*. V. t. X, p. 686.

(38) V. Bossuet, Hist. des Variations, liv. II, n° 21. — (39) L'expression est, dit-on, de Calvin. — (40) V. t. X, p. 277. — (41) V. *ibid.*

LA VÉRITÉ CATHOLIQUE

I

LA CHUTE D'ADAM

A. Le premier péché

Pour justifier cette affirmation, on pourrait presque, à défaut de la foi, se contenter de *l'expérience*, et, suivant la méthode de saint Augustin réfutant Pélage, invoquer « en témoignage la misère du genre humain » (1).

Cette misère, en effet, n'est pas seulement imperfection et faiblesse. Elle a quelque chose de monstrueux (2). Qu'on réfléchisse à cet aveuglement et à ces ténèbres étranges dont l'esprit de l'homme est rempli ; à cette impuissance prodigieuse à faire le bien, et à cette inclination violente à faire le mal; à cette cruelle tyrannie des passions qui l'entraînent en tant d'excès et tant de désordres : à cette honteuse nécessité de rougir des actions les plus naturelles, lors même qu'elles sont permises ; et enfin à cette infinité de maux et de tourments qui l'affligent en ce corps mortel, depuis les premières larmes de sa naissance jusqu'aux derniers soupirs de sa vie (3). On

---

(1) V. t. XVII, p. 145. Cf. Aug. *Op. Imp., lib. I, cap. 26.* — (2) Cette expression pascalienne est employée par Nicole (Instruction sur le Symbole. t. I. p. 225). Elle traduit très exactement la pensée de saint Augustin, de Jansénius et d'Arnauld dans l'argument ici reproduit. — (3) V. t. XVII. p. 140. Ce passage d'Arnauld résume un grand nombre de considérations semblables longuement développées par Jansénius dans

trouvera tout cela si étonnant qu'on ne pourra s'empêcher, avec les philosophes payens eux-mêmes, d'y voir les marques d'un châtiment (4). A moins de supposer en Dieu de l'injustice, on ne saurait admettre qu'il condamne à la souffrance des créatures qui ne l'auraient en rien méritée (5) : *Neque enim sub Deo justo quisquam esse miser, nisi mereatur, potest* (6).

S'il y a châtiment, c'est qu'il y a eu péché. Et si le châtiment commence à notre naissance, c'est que le péché est antérieur à notre naissance. A peine sortis du ventre de leur mère, les enfants sont déjà en proie à la douleur. « Voyez », nous dit saint Augustin, « la multitude et la grandeur des maux qui les accablent, et combien les premières années de leur vie sont remplies de vanité, de souffrances, d'illusions, de frayeurs. Ensuite, lorsqu'ils sont devenus grands, l'erreur les tente pour les séduire, le travail et la douleur les tentent pour les affaiblir, la volupté les tente pour les enflammer, la tristesse les tente pour les abattre, l'orgueil les tente pour les élever. Et qui pourrait représenter en peu de paroles tant de diverses peines qui appesantissent le joug des enfants d'Adam ? (7) » Pour expliquer ces souffrances infligées aux enfants, il est évidemment impossible d'alléguer une faute qu'ils aient commise personnellement, soit dans cette vie (ce serait aller contre le bon sens), soit dans une vie précédente (ce serait aller contre l'Ecriture) (8). Et cependant ils sont misérables ; ils sont punis ! N'est-ce pas le cas de s'écrier, avec saint Augustin encore : *Responde si potes*. Dites comment la justice de Dieu permet qu'ils soient punis s'ils ne sont pas coupables, et comment ils peuvent être coupables autrement que par le crime hérité du premier homme (9). L'argument, cette fois, est complet, et

les 3 livres *De Statu Naturae purae*, particulièrement dans le 3e : *Transitus ad miserias Corporis*. Cf. une série de citations de saint Augustin, tirées principalement des livres : *De Nupt. et Concupisc.*; *De Peccat. Origin.*; *De Lib. Arb.*; *ad Bonifac.*; *Serm. 14 De Verb. Apost.*, *Cont. Jul.*; *Op. imp. cont. Jul.* etc. ; cités *in* t. XVII, p. 141-142.

(4) V. t. XVII, p. 142-143. — (5) *Ibid.*, p. 142-142. — (6) Aug., *Op. ult. in Jul.*, *lib. I. cap. 40* ; cité *in* t. XVII, p. 146 ; V. t. XVII, p. 721 ; t. X, p. 35 ; t. XXXIX, p. 594, etc. — (7) Aug., *Lib. IV, cont. Jul. cap. 16.* ; cité *in* t. XLI, p. 298. Le même passage se trouve, avec une traduction un peu différente, *in* t. XVII, p. 143. — (8) Aug., *ibid.* Cité *in* t. XVII, p. 143. — (9) Aug. *Serm. 14 De Verb. Apost.* Cité *in* t. XVII, p. 142.

rien n'est plus aisé que d'en tirer un syllogisme en forme : les enfants ne sauraient être misérables qu'en punition de quelque péché qu'ils tirent de leur naissance. Or ils sont misérables. Donc c'est à cause du péché originel (10).

On objectera peut-être que les misères et les désordres qui affligent l'humanité ne sont point des châtiments divins; qu'ils sont simplement, au même titre que les irrégularités si nombreuses dans les autres règnes de l'univers, la conséquence des lois générales de la création ; que la douleur et la tyrannie des passions, par exemple, résultent des lois de l'union de l'âme et du corps, comme des lois de la communication des mouvements résultent et les maladies et les tempêtes (11). Objection frivole. N'est-ce pas Dieu qui fait et règle le cours des causes secondes (12)? Et, selon la parole du Christ, le moindre oiseau tombe-t il mort en terre sans la volonté du Père Céleste (13)? Puis donc que les lois de la nature devaient entraîner de telles calamites, comment un Dieu juste et bon a-t il voulu y assujettir sa créature? La seule instance qu'on pourrait faire serait de dire, avec le Père Malebranche, que ces lois étant très générales et très simples, un monde régi par elles est à tout prendre plus digne de la souveraine sagesse qu'un autre où les imperfections du détail ne seraient évitées qu'au prix d'une ordonnance compliquée de l'ensemble (14)? Mais, sans s'arrêter, pour le moment, aux principes sur lesquels cette instance est appuyée, il est aisé de répondre que

(10) V. t. XLI, p. 298. — (11) V. *Concord.* qu. XIV, art. 13, disp. III. — (12) V. t. XVIII, p. 204. Le recours aux lois naturelles pour concilier (d'une manière très voisine de celle de Malebranche) certains événements (comme la mort de beaucoup d'enfants sans baptême) avec la volonté divine de sauver tous les hommes, est employé fréquemment par Molina et par les molinistes. V. *Concord.* qu. XIX, art. VI, disp. I, et qu. XXIII, art. 4 et 5, disp. I, memb. VIII.

(13) Matth. X, 29, cité t. XVIII p. 204, *ibid.* — (14) V. tout le 3e livre des Réflexions philosophiques et théologiques, t. XXXIX. Il est remarquable que Malebranche ne se sert pas de ces considérations pour établir la possibilité de l'état de pure nature. Au contraire, s'écartant en cela du molinisme, il croit l'état de pure nature impossible. Et la raison qu'il en donne est qu'en faveur de l'homme innocent Dieu a dû suspendre le cours de lois naturelles entraînant nécessairement des misères et des désordres. C'est un des cas où *l'Ordre*, qui est la loi suprême, demande une dérogation aux lois générales. V. Xe Eclaircissement sur la Recherche de la Vérité; Méditat. Christ. X, 17; Traité de la Nature et de la Grâce, Disc. I, no 20.

Dieu n'est pas moins l'auteur des essences que des existences ; que sa volonté est le fondement de la possibilité des choses (15) ; que c'est une impiété voisine du manichéisme d'imaginer qu'il lui ait été impossible d'établir des lois à la fois très simples et entièrement exemptes de suites fâcheuses (16) ; et qu'enfin cette « espèce de nécessité » (17) obligeant Dieu à laisser des « difformités » dans son ouvrage parce qu'il n'a pu mieux faire en agissant sagement (18), va directement contre le premier article du symbole, par lequel nous croyons en Dieu, le *Père tout-puissant* (19).

La vérité est que, dans l'œuvre sortie de ses mains, un Créateur infiniment parfait ne saurait avoir mis ni toléré d'imperfections réelles. Ces « défauts visibles » que nous croyons y rencontrer, ne sont tels que relativement à notre ignorance (20). Nous n'en sommes choqués que faute d'apercevoir leur destination dans le plan universel, — semblables, dit saint Augustin, à des gens qui voudraient apprécier des fragments de marqueterie, sans connaître le dessin auquel ils se rapportent (21). Un esprit assez vaste pour comprendre d'une seule vue l'arrangement et le concert de tout ce qui arrive dans le monde (22), verrait que monstres, tempêtes, accidents, rentrent dans l'ordre de l'univers, suivant la remarque de saint Thomas (St. Th. Ia qu. 49, art. 2) (23), et contribuent à sa beauté (24), — de même que, pour user d'une autre comparaison de saint Augustin, une dissonance mêlée avec beaucoup de consonances est ce qui produit la plus parfaite harmonie (25). Non, à bien prendre les choses, « il n'y a rien à redire dans les ouvrages de Dieu » (26). Si pourtant la douleur, le vice, la

(15) V. t. X, p. 33-34. Arnauld ne veut pas qu'on dise que Dieu *potest omnia possibilia, sed absolute potest omnia*. Au contraire Malebranche est d'avis que le pouvoir du Tout-Puissant se limite à ce qui est possible. V. Réflex. sur la Prémotion physique, n° 7. — (16) V. t. XXXIX, p. 225. — (17) Expression de Malebranche lui-même dans la Recherche de la Vérité, cité *ibid.*, p. 202.

(18) *Ibid.*, p. 226. — (19) *Ibid.*, p. 226. — (20) *Ibid.*, p. 205. — (21) Aug., *De ordine*, lib. I, cap. 2. V. t. XXXIX, p. 205-206. — (22) *Ibid.*, p. 206. — (23) *Ibid.*, p. 204. Arnauld (ou son éditeur) renvoie à la qu. 49, art. 12. La référence est inexacte. C'est à l'art. 2 que se trouve la phrase citée. — (24) Arnauld remarque que Malebranche en fait lui-même l'aveu, dans une courte phrase (Traité de la Nature et de la Grâce, Disc. I, n° 22) qui ruine tout le système. V. t. XXXIX, p. 204. — (25) *Ibid.*, p. 205.

(26) Aug., *Confess.*, lib. VII, *cap. 14*, cité *in* t. XXXIX, p. 224.

méchanceté sont bien choses absolument et incontestablement mauvaises, qu'est-ce que cela prouve ? Cela prouve qu'elles ne sont point l'ouvrage de Dieu, mais celui de l'homme. « Il n'y a point d'autre mal, dit saint Augustin, que la perversité de la volonté (27). » Il n'y a point d'autre mal, que celui qui tire sa source du libre arbitre des créatures intelligentes, c'est-à dire le péché, avec les suites et châtiments qu'il comporte (28). C'est donc bien vainement qu'on essaierait d'évincer la preuve du péché originel tirée du spectacle de notre misère, en faisant de cette misère une simple espèce du *mal*, dont l'univers est rempli (29). Car ou ce mal n'est qu'une apparence, comme il arrive dans tout ce qu'on appelle *mal physique*, ou, lorsqu'il n'est que trop réel, comme dans les diverses formes du *mal moral* (30), il doit avoir sa cause en dehors de la création divine : *Quod est humanæ miseriæ non de institutione Creaturis, sed de retributione est Judicis* (31).

Le raisonnement par lequel saint Augustin terrasse les pélagiens demeure invincible (32) : « Puisque Dieu n'est ni injuste ni impuissant, il ne reste pour expliquer les maux effroyables dont souffrent les hommes, que le péché du premier homme : *Restat quod non vis sed cogeris confiteri, quod grave jugum super filios Adam... non fuisset, nisi originalis delicti meritum præcessisset* (33). »

---

(27) *Confess.*, lib. VII, cap. 16, cité *ibid.*, p. 225. — (28) V. t. XXXIX, p. 225. — (29) C'est le raisonnement de tous les théologiens qui se rallient à la conception moliniste du péché originel. — (30) Les mots de *mal physique* et de *mal moral*, d'un usage si fréquent chez Leibniz et les controversistes de son temps ne sont pas du vocabulaire ordinaire d'Arnauld. Mais on trouve souvent chez lui la distinction du *physique* et du *moral* dans le sens de *naturel* et de *volontaire*. V. t. X, p. 681.

(31) Prosper, *cont. Collat.*, cap. 21. Cité *in* t. XVII, p. 142. — (32) V. t. XVII, p. 141-142. — (33) Aug., *Lib. IV. cont. Jul.*, cap. 16. Cité *in* t. XVII, p. 143-144, et t. XLI, p. 298-299. Il est à noter que toute cette argumentation ne tient pas compte des *souffrances* qui se rencontrent en dehors des êtres que concerne le péché originel, à savoir les animaux. Mais précisément la doctrine cartésienne, en représentant les animaux comme privés de sentiment, fait évanouir la difficulté. Il est permis de penser que là est une des principales raisons qui ont porté Arnauld, Pascal, et la plupart des penseurs de Port-Royal, à embrasser si facilement le sentiment de Descartes sur l'*automate*. C'est en tout cas l'un des arguments que fait valoir Malebranche. V. Déf. de l'Auteur de la Recherche de la Vérité contre les accusations du Sieur de la Ville, et surtout, XVe Eclaircissement sur la Recherche de la Vérité (7e preuve). Malebranche pense que, quoique saint Augustin ait cru

Encore une fois, la misère ne précède jamais le péché (34). Et l'Écriture nous dit qu'en fait, Adam a été d'abord constitué par Dieu dans un état d'où notre misère actuelle, — douleur, mort, égarements du cœur et de l'esprit, — était absente. Mais quoi donc! Devons-nous croire que cet heureux état primitif, avec les dons d' « intégrité » et « d'immortalité » qui l'accompagnaient, était la *condition naturelle* de l'homme? Tant s'en faut (35). Il y aurait *hérésie* à le penser (36). L'un des fondements de la théologie catholique, et spécialement de la doctrine de saint Augustin, est que l'homme, en quelque état qu'on le considère, ne saurait être bon ni heureux que moyennant une *grâce*, c'est-à-dire moyennant un secours qui dépasse infiniment ses principes naturels (37). C'est par grâce, nous répètent les Pères (38), qu'Adam avant sa chute avait été saint, exempt de souffrances, et à l'abri de la mort, dans un entier équilibre de toutes les parties de son être. C'est par grâce : ce n'est donc pas par nature, ni par quoi que ce soit qui appartînt à la nature, ou qui lui fût *dû* (39). Le seul mot de *grâce* exclut toute idée de *dette* (40). Il n'en est pas moins vrai que Dieu, créant l'homme, *devait*, non pas sans doute à la créature, mais à lui-même, à sa bonté, à sa sagesse, à sa justice, de parachever son œuvre, en ajoutant aux facultés naturelles d'Adam ces dons surnaturels faute desquels Adam ne pouvait bien vivre (41).

Ce n'est pas que Dieu soit toujours obligé, dès lors qu'il veut produire un ouvrage, de produire le plus parfait (42). Le prétendre, avec le P. Malebranche, serait borner arbitrairement la liberté de Dieu (43). Dieu est *libre*, et même *indifférent*, dans tout ce qu'il produit au dehors (44). Mais il ne l'est point, observe saint Thomas, dans l'amour qu'il porte à sa propre substance (45). Il ne peut pas se nier lui-même (46). Il

---

que les bêtes avaient une âme, tous ses principes doivent nous faire conclure qu'elles n'en ont pas. Et il renvoie là-dessus à Ambrosius Victor, *Philosophia christiana*, 6e vol. : *De anima bestiarum*.

(34) V. t. XVII, p. 146. — (35) V. t. XVII, p. 147 et 168; t. XVII, p. 720; t. X, p. 499. — (36) V. t. XVII, p. 720. — (37) V. t. XVII, p. 146-147 et p. 167-168. — (38) *Ibid.* — (39) V. t. XVII, p. 147. — (40) V. t. XVI, p. 131. Cf. t. X, p. 554. — (41) V. t. XVII, p. 147-148.

(42) V. t. XXXIX, p. 588-599. — (43) *Ibid.*, p. 594 et 603. — (44) *Ibid.*, p. 598-599. — (45) S. *Th.* Ia, qu. 18, art. 3, cité *ibid.*, p. 598. — (46) V. t. XVII, p. 311.

ne peut pas aller contre la Loi éternelle qui est son Être (47). Aussi les plus zélés défenseurs de la liberté divine ne commettent-ils point d'inconséquence en établissant, — tel Descartes, — la certitude de nos idées claires et distinctes, sur ce que Dieu ne peut être trompeur, ou la conservation du mouvement sur ce que Dieu ne peut changer ses résolutions (48). Ce sont deux propositions fort différentes : Dieu ne peut rien faire qui soit *indigne de sa sagesse ;* et : Dieu ne peut se dispenser d'agir de la manière *la plus digne de sa sagesse* (49). La seconde souffre en soi de très grandes difficultés. La première est indubitable (50). Et l'on ne se pourrait tromper que dans l'application, en jugeant indigne de la Sagesse de Dieu, ou de quelque autre de ses attributs, ce qui n'en serait pas indigne (51). Mais cela est quelquefois si clair que l'hésitation est impossible. Et s'il est un cas où ce soit clair, c'est bien celui qui nous occupe (52), où nous entendons saint Augustin déclarer que créer l'homme dans le misérable état où le péché l'a réduit eût été manifestement contraire à la sagesse et à la justice divines (53). Devant cette évidence, il n'y a nulle témérité à affirmer que les propres perfections de Dieu ne lui permettaient pas d'abandonner l'homme, — si l'homme ne l'eût mérité par son péché, — à l'indigence de la pure nature (54).

Comment comprendre, cependant, cette nature qui ne se suffit pas à elle-même et qui requiert, pour être ce qu'elle doit, un secours surnaturel ?

C'est que l'homme n'est pas une créature comme les autres. Il a été fait, lisons-nous dans la Bible, à l'*image* et à la *ressemblance* de Dieu (55). Et à ce titre, il retient en lui quelque chose de l'Infinité de son auteur. Quoi ? Saint Thomas nous

---

(47) V. t. XVII, p. 146; Cf. Aug., *lib. 26, cont. Faust, cap. 23.*

(48) Malebranche, dans un passage du Xe Éclaircissement de la Recherche de la Vérité, avait remarqué que la preuve du péché originel par les misères de l'humanité présente, ou (ce qui revient au même) par l'impossibilité de l'état de pure nature, n'a de valeur que dans l'hypothèse d'un Dieu assujetti à respecter l'ordre, et non point dans les doctrines cartésiennes d'un Dieu doué d'une liberté d'indifférence. Les considérations ici énoncées par Arnauld, t. XXXIX, p. 593 et suiv., et empruntées à saint Thomas, répondent à cette objection de Malebranche (sans le mentionner).

(49) V. t. XXXIX, p. 593. — (50) *Ibid.* — (51) *Ibid.* — (52) *Ibid.*, p. 593-594. — (53) *Ibid.*, p. 594. — (54) V. t. X, p. 6; t. XVII, p. 147. — (55) t. XVII, p. 147; t. X, p. 690.

l'explique (56). A la source de tous nos actes volontaires, et pour ainsi dire au fond de notre âme, est un désir inné (57) et nécessaire (58) qui nous porte vers *le bonheur ;* vers *le bonheur* ou vers *le bien*, c'est même chose, le bonheur se définissant pour tout le monde : la jouissance du bien jointe à l'exemption du mal (59). Ce bonheur, qu'appelle le cœur de l'homme, n'est point resserré à une espèce particulière de bien, n'est pas ceci ni cela, c'est *béatitude en général* (60). L'expérience montre que si nous ne pouvons vouloir aucune chose qu'en la regardant comme propre à nous rendre heureux, en revanche nous pouvons mettre notre bonheur à n'importe quelle chose, depuis les richesses ou les voluptés du ventre, jusqu'à la misère ou à la mort (61). Notre désir du bonheur est donc le plus vague et le plus indéterminé du monde (62). Mais à son indétermination même se révèle son amplitude illimitée. Justement parce qu'il trouve à s'appliquer partout, il ne saurait s'arrêter nulle part. Justement parce qu'il n'est point d'objet particulier qui ne nous soit par quelque endroit bon et désirable, il n'en est point qui ne laisse, à côté de lui ou après lui, quelque chose à désirer (63). Ou plutôt, l'unique objet susceptible de remplir la vaste capacité de notre âme (64) serait celui qui contiendrait éminemment les formes les plus variées du désirable, excluant la plus petite ombre de mal, et comprenant en soi tout ce qui est bien (65) : c'est le *bien universel, le bien parfait, le bien absolu, le bien essentiel :* c'est Dieu (66).

Voilà pourquoi saint Thomas appelle *amour naturel de Dieu* notre tendance au souverain bien ou à la béatitude (67) ; parce qu'en dépit des égarements qui nous font si souvent attacher la notion générale du souverain bien à des idoles (68), Dieu

---

(56) V. t. X, p. 676 et suiv. et p. 685 et suiv. ; t. X, p. 625 et suiv. ; t. X p. 514 et suiv., t. X, p. 438 et suiv. Les textes de saint Thomas auxquels Arnaud se réfère sont pris surtout de la *Sum. Theol.* Ia qu. 60 ; Ia IIae. qu. 10 ; et Ia IIae qu. 109.

(57) V. t. X, p. 34. — (58) V. t. X. p. 498 ; Cf. tous les opuscules cités à la note (56). V. aussi t. XVII, p. 317. — (59) V. t. X, p. 687 ; Cf. t. X p. 439, et t. III, p. 418. — (60) V. t. X, p. 615, Saint Thomas dit : *bonum in communi* (Ia IIae qu. 10, art. 1) ; V. t. X, p. 629. — (61) V. t. X, p. 687 ; t. X, p. 615, etc. — (62) V. t. X, p. 689. — (63) V. notamment t. X, p. 63) et 638 ; t. X, p. 439. — (64). V. t. X, p. 687. — (65) *Ibid.*

(66) V. t. X, p. 617, et les autres opuscules déjà cités. — (67) *Ibid.* — (68) V. t. X, p. 687 et 689.

seul, dans la vérité *a parte rei*, est pour ainsi dire à la mesure de notre immense appétit de bonheur (69).

Mais, pour trouver effectivement en Dieu le comble et le terme de tous nos vœux, que faudrait-il? Il faudrait que nous fût communiquée l'essence divine elle-même, en telle manière que notre âme la possédât sans mélange et s'y unît sans réserve, loin de toute inquiétude d'en être jamais séparée. Point de béatitude, en dehors de l'*immortalité* et de la *vision intuitive* (70). Or l'être humain, de par sa condition de substance créée, et de par sa composition d'esprit et de matière, est sujet à caducité, à défaillance, à mort. Et toute la communication de Dieu, à laquelle ait part notre entendement réduit à ses seules lumières, est une connaissance indirecte et abstraite (71), qui nous le découvre sous l'aspect de quelques perfections détachées des autres, et par quelques effets particuliers (72) : d'où il arrive que, ces effets (par exemple tels accidents du monde, ou telles prohibitions édictées par la loi morale) contrariant nombre de nos convoitises et de nos ambitions, l'Être souverainement aimable, vu à travers ces voiles, doit nous sembler un objet de haine ou de mepris plutôt qu'une source de bonheur (73).

Ainsi la seule fin convenable à notre nature est inaccessible

---

(69) *Appetitus ad beatitudinem*, t. X, p. 699 et 687. Cf. t. XVII, p. 317. « Notre nature est si élevée que la possession de Dieu seul la peut rendre heureuse. » V. aussi t. X, p. 220. De même Pascal (Pensées, éd. Brunschvieg, sect. VII, fr. 425) : « Le gouffre infini (de notre avidité de bonheur) ne peut être rempli que par un objet infini et immuable, c'est-à dire que par Dieu même ». Nicole parle dans le même sens « de cette avidité terrible de bonheur dont l'homme est tourmenté ». (Instruction sur le Symbole, t. I, p. 227.)

(70) On peut définir la Béatitude : *Perfecta et sempiterna totius hominis cum summo et incommutabili Bono adhæsio, cum se Deus animo ad intuendum et fruendum dat et corpus immortalitate donatum plenissimè inhabitat. Undè colliges visionem, amorem, gaudium, securitatem, incorruptibilitatem, ad perfectæ beatitudinis essentiam pertinere.* (T. XXXVIII, p. 4.) Et ailleurs :

Innatus Beatitudinis appetitus conquiescere non potest, nisi eò pervenerit ubi mori, falli, offendi non posset, nec eò pervenire, nisi immortalitate corpori impertitâ sempiternæ veritatis aspectu æternùm perfruatur, ejusque securo atque immutabili amore inardescat, quæ omnia simul beatitudinis essentiam constituere videntur. T. X, p. 34, Cf. t. XVII, p. 317.

(71) V. t. X, p. 618. — (72) *Ibid.*, p. 618-619. — (73) V. SAINT THOMAS, Iª qu. 60, art. 5 et IIª, IIæ, q. 1. 34, art. I ; Cité *in* t. X, p. 626 et 627 ; t. X, p. 681 ; t. X, p. 619.

à nos moyens naturels (74). Rien de limité ne suffit à nous contenter : et rien ne s'offre à nos prises qu'avec des limites ou sous l'apparence de la limitation. Nous tendons à un idéal de perfection, et nous n'avons que des facultés imparfaites. Et nous ne pouvons ni égaler nos forces à nos aspirations, ni réduire nos aspirations à nos forces. Là est à la fois la preuve de notre excellence et le principe de notre misère (75). Là est aussi la raison profonde de l'impossibilité de la *pure nature* (76). La *pure nature* se conçoit à merveille chez les êtres en qui tout, pour ainsi dire, est proportionné, les instincts en rapport avec les organes, et les tendances avec les propriétés. Mais chez ceux, — anges ou hommes, — en qui le don de la volonté libre est venu introduire, au sein d'une substance finie, l'anticipation et le vœu de l'infinité, la proportion est rompue, et la nature, soulevée au-dessus d'elle-même, tendant sans cesse à se dépasser elle-même, ne peut trouver ailleurs que dans l'appui de l'Infini en personne son équilibre et son repos.

Telle est la relation singulière, également méconnue par les protestants et par les molinistes, qu'il faut admettre entre la *nature* et le *surnaturel*. Luther identifie les deux termes : mais on ne voit pas, si toutes les prérogatives dont l'homme était doué à l'origine étaient essentielles à sa nature, comment il a pu en perdre aucune, tout en demeurant homme. Molina admet entre les deux termes une séparation radicale : mais on ne voit pas, si la nature pouvait sans inconvénient se passer de surnaturel, pourquoi Dieu a voulu conférer à l'homme des privilèges à ce point superflus. Ce qu'il faut dire, c'est que la nature n'enferme pas en elle-même les dons surnaturels ; elle n'y a pas droit non plus : mais elle en a *besoin*. Aussi l'ordre

---

(74) V. t. X. p. 690.

(75) *Ibid.* — (76) *Ibid.* : « On ne voit pas comment l'etat de pure nature pourrait être possible selon ce saint (Thomas). Car il est certain qu'il enseigne constamment qu'il est essentiel à l'homme de ne pouvoir être heureux que par la vision de Dieu, et que c'est là la fin de l'homme, quoiqu'il ne la puisse obtenir que par des moyens surnaturels. Or, comme il enseigne en même temps que le désir d'être heureux, *appetitus ad beatitudinem*, est une propriété inséparable de sa nature, comment aurait-il pu croire que l'homme aurait pu être créé comme il naît présentement à l'exception du péché originel, puisque ce serait en vain que Dieu lui aurait donné ce désir d'être heureux qui ne pourrait jamais être rempli? »

voulait-il que Dieu, en même temps qu'il a formé la nature, y surajoutât sa grâce (77). Car encore que, métaphysiquement parlant, Dieu soit bien maître de créer même un être atteint de difformité morale, il n'est pas de sa Sagesse de mettre dans sa créature une inclination au bonheur qui, ne pouvant jamais être satisfaite, existerait donc en vain (78); il n'est pas de sa Justice de placer la plus noble de ses créatures dans une condition telle que, sans aucune faute de sa part, elle serait inévitablement la plus misérable de toutes (79).

Nous voilà ramenés à la conclusion de saint Augustin : l'état présent de l'humanité ne peut pas être l'état de sa création (80). Il faut que ce soit la conséquence d'une faute initiale : *Non est natura instituti hominis, sed poena peccati* (81).

C'est ainsi que l'expérience, ou plutôt la raison réfléchissant sur l'expérience (82), nous rend d'avance croyable l'enseignement de la révélation touchant la chute de l'homme, et nous aide à en comprendre le sens (83).

---

(77) Le « Catéchisme de la Grâce » dit que l'*Ordre* demandait cela (V. t. XVII, p. 839).

(78) V. t. X, p. 690. — (79) V. t. XVII, p. 147. — (80) V. t. XVII, p. 144. Cf. t. X, p. 6. — (81) AUG., *de Lib. Arb. III*, cap. 18, *in* t. X, p. 402. — (82) Arnauld donne cet argument de saint Augustin comme un argument « de raison », t. XVII, a, 145. Mais il a souvent fait observer ailleurs que toutes les preuves qu'on nomme *preuves de fait* sont en réalité des *preuves de raisonnement*.

(83) Il est inutile de rappeler que toute cette argumentation de saint Augustin, qui est (non sans quelques différences importantes) celle de Pascal dans les *Pensées*, est devenue un lieu commun de l'apologétique chrétienne. Elle se retrouve dans Chateaubriand (Génie du Christ., 1re part., liv. I, ch. IV), sans parler de Lacordaire, etc... De nos jours, elle fait le fond de l'apologétique de l'*immanence*. Et si les doctrines de l'immanence ont été si mal accueillies par nombre d'autorités ecclésiastiques, c'est parce que l'esprit moliniste paraît décidément prédominer dans le clergé. Au reste, saint Thomas, qui se sert de l'argument de saint Augustin ne lui attribue qu'une valeur *probable*. (*V. Sum. Cont. Gent.*, lib. IV, cap. 52). Et il faut avouer que ni Pascal (d'après le plan de l'Apologie), ni non plus ses amis de Port-Royal, ne prétendaient donner par là une démonstration rigoureuse du péché originel. Le péché originel est sans doute l'un de ces dogmes auxquels pensait Pascal lorsqu'il disait à M. de Rebours « que le raisonnement bien conduit portait à les croire, quoiqu'il les faille croire sans l'aide du raisonnement ».

Entendons maintenant, sur ce sujet, la Révélation elle-même.

Adam a péché. Adam, nous dit la *Genèse*, créé dans un état surnaturel de droiture et de perfection (1) ; muni de tous les secours divins qui devaient lui permettre d'accomplir la destinée éminente à laquelle il était appelé ; plein d'une vigueur entière dans toutes les parties de son âme et de son corps (2) ; exempt de souffrance et de convoitise (3) ; éclairé, quant à son intelligence, par la lumière divine, lampe perpétuelle que Dieu avait allumée dans son âme toute pure, et qui lui découvrait tout ce qu'il avait besoin de connaître (4) ; soutenu, quant à sa volonté, par l'aide constamment présente d'une grâce qui l'accompagnait dans son action sans déterminer sa décision et en le laissant *in manu consilii sui* (5) ; constitué enfin, comme les Anges, dans une pleine puissance de faire le bien et de ne point déchoir (6) ; Adam est déchu par sa faute. Et quelle a été sa faute ? *L'orgueil*, « origine de tout péché, » nous dit l'Écriture encore (7) ; l'orgueil, seule voie par où, dans une nature, soit humaine, soit Angélique, pure de toute passion et de tout bas instinct, pût s'insinuer le mal. Adam et Ève ont mangé du fruit défendu, non pour aucune convoitise que ce fruit fût susceptible d'éveiller en leurs sens, jusqu'alors dociles à la raison, ni pour aucune incommodité que leur causât la défense divine, mais parce qu'à l'exemple de Lucifer, ils ont voulu s'affranchir du joug de Dieu, et se rendre leurs propres maîtres : *non serviam*.

Voilà quel a été le péché du premier homme. Il n'est autre chose que l'entier renversement de la Loi éternelle de Dieu (8).

---

(1) « Créé droit. » *Ecclés.*, t. VII, p. 30.

(2) V. t. XVI, p. 112. — (3) V. à ce sujet NICOLE : Instruct. sur le Symb., t. I, p. 197-200, et V. surtout, sur la condition de l'homme à l'état d'innocence, JANSÉNIUS, t. II, *De Statu naturae Innocentis* (Lib. *singularis*) particulièrement les 10 premiers chapitres. V. aussi t. X, p. 6. — (4) V. t. XVIII, p. 333. Adam innocent « voyait Dieu au dedans de lui comme dans un sanctuaire », *ibid.* — (5) V. t. XVI, p. 112.

(6) V. t. XXIII, p. 97. — (7) V. AUG., *de Civit Dei*, lib. XIV, cap. 13. Cité in, t. XVII, p. 324 et t. X, p. 403-404. Les passages de l'Écriture visés sont notamment : *In ipsa enim (superbia) initium sumpsit omnis perditio.* (*Tob. IV*, 14). *Initium omnis peccati est superbia* (*Ecclés.* X, 15), etc. — (8) V. t. XVII, p. 324-325 ; t. X, p. 303-404 ; t. X, p. 389-390. Le même développement sur le péché originel se retrouve avec des variantes insignifiantes, dans ces quatre ouvrages, de dates très différentes. Cf. Sur tout cela, et sur ce qui suit : JANSÉNIUS, *lib. II, de Statu nat. Lapsae*, particulièrement *cap. 15 et cap. 19*.

La Loi éternelle, c'est, dit saint Augustin, « la raison ou la volonté divine qui veut que l'ordre soit conservé, et qui ne veut pas qu'il soit troublé (9) ». Or que demande *l'ordre?* Que chaque chose tende vers son lieu naturel ou vers son bien (10). Mais, nous l'avons vu, Dieu seul est le Souverain Bien de l'homme puisqu'en lui seul la nature humaine peut trouver son bonheur et son repos (11). Dieu seul par conséquent, doit être l'objet des inclinations de notre volonté, comme en demeurent d'accord les philosophes payens eux-mêmes, lesquels sont unanimes, depuis Aristote jusqu'à Cicéron, à définir le Souverain Bien : « ce à quoi il faut tout rapporter, et qu'il ne faut rapporter à aucune chose (12). » Cela revient à dire, l'inclination ou la pente de la volonté vers un objet considéré comme bon étant ce qu'on nomme *amour*, que Dieu doit être notre unique amour (13).

Non qu'il ne nous soit permis et même commandé d'aimer les créatures; mais parce que nous ne les devons aimer qu'en Dieu et pour plaire à Dieu (14). Saint Augustin distingue fort bien deux sortes d'amour : l'un, qui se repose dans son objet pour en *jouir ; dilectionem mansoriam ;* l'autre qui *use* simplement de son objet pour s'en procurer un autre : *dilectionem transitoriam* (15). Certains, par exemple, s'adonnent à la science par pur esprit de curiosité, et sans autre but que de savoir : c'est aimer la science pour elle-même. Beaucoup aussi ne s'y adonnent que par vanité, et dans le dessein d'acquérir de l'estime parmi les hommes : c'est aimer la science pour la gloire. Mais de la gloire à son tour on peut demander si nous y bornons nos prétentions, ou si nous espérons nous élever par elle aux dignités et à la fortune (16). Et comme cela ne saurait aller jusqu'à l'infini, il faut nécessairement qu'il y ait

(9) Aug., *lib. 22 cont. Faust. cap. 27*; V. t. XVII, p. 311.

(10) *Ibid.*, p. 311. — (11) *Ibid.*, p. 311, Cf. sur tout cela, t. XXVI, p. 2-3. — (12) Cic. *de Finibus*, lib. II; V. t. XVII, p. 35 et t. XXXVIII, p. 4. — (13) V. t. XVII, p. 307 et suiv. — (14) V. t. XXXIX, p. 345; et dans ce cas : c'est Dieu que nous aimons, au sens propre du terme. (V. Aug. *de Trinit.*, lib. IX, cap. 7 et 8); cf. t. XVII, p. 305; t. IX, p. 343-349.

(15) Aug., *de Doct. Christ*, lib. I, cap. 32; V. t. XVII, p. 308 et p. 312; V. une série de textes de saint Augustin cités par Arnauld pour nous expliquer la destination de *frui* et d'*uti*, *frui* impliquant l'amour d'une chose pour elle-même; Cf. *Soliloq.*, lib. I, cap. 13 : *Quod non propter se amatur, non amatur*, et *Lib. 83, quest.*, qu. 4, n° 34. — (16) V. t. XVII, p. 308-309.

un premier amour, d'où naisse cette série de désirs, et où notre volonté trouve le terme de ses mouvements (17). A considérer ce premier amour, il est parfaitement évident, — et c'est le fondement de toute morale (18), — que nulle autre chose que Dieu ne mérite d'être aimée pour elle-même, que les biens périssables ne doivent nous être que des moyens pour parvenir à la possession du bien immuable, ou, pour parler en termes plus philosophiques, que nous sommes obligés de tendre continuellement à Dieu comme à la *fin dernière* de toutes nos actions et de toutes nos pensées (19).

Or, qu'a fait Adam par sa révolte? Il s'est mis en la place de Dieu, suivant la parole du serpent : *Eritis sicut Dii* (20). Il a prétendu n'être plus qu'à soi-même, ne regarder que soi-même en tous ses actes, n'agir plus que par le mouvement de son amour-propre (21). En un mot sa volonté a changé de dernière fin : au lieu de l'établir en Dieu, et dans le bien universel, elle l'a établie en soi-même et dans son bien particulier (22).

Ce faisant, le premier homme ne s'est pas seulement écarté de l'ordre, il a détruit l'ordre autant qu'il était en lui, puisqu'il a renversé cette hiérarchie des fins sur laquelle l'ordre se fonde (23). C'est peu de dire que sa désobéissance est un péché, elle est en quelque sorte le péché essentiel. Car, d'après la notion que nous en donne la Théologie, l'essence du péché ne consiste pas dans un néant, mais dans la tendance volontaire au néant. Et, toutes les choses créées quoique bonnes en elles-mêmes, n'étant que néant au regard de Dieu, la volonté tend au néant, la volonté s'amoindrit, la volonté défaille, lorsque, capable de jouir de Dieu et de s'unir à lui par son amour, elle préfère s'arrêter à la créature (24). D'où

---

(17) *Ibid.* — (18) V. t. XVII, p. 310

(19) V. t. XXVI, p. 2-4 ; t. XVII p. 307-311, etc.; sur le sens et la nécessité de l'Amour de Dieu dans la vie morale, le chapitre Ier de notre 2e partie. — (20) V. t. XVII, p. 324 (et les autres ouvrages déjà cités à la note 8). Cf. t. X, p. 90 : Il s'est fait à lui-même « l'objet de ses propres complaisances et l'idole de son cœur. »

(21) *Ibid.*, p. 325, etc. Cf. Aug., *De Civit. Dei*, lib. XIV, cap. 13, cité *ibid.*, p. 324. — (22) *Ibid.* — (23) V. *loc. cit.* Cf. un passage de saint Augustin (*lib. II, cont. Faust.*, cap. 78) cité *in* t. XXIX, p. 41. — (24) V. t. XVII, p. 314-315. Arnauld cite là plusieurs textes de saint Augustin, particulièrement : *lib. cont. Secund.*, cap. II et *De verâ religione*, cap. 13

vient que saint Augustin, et après lui saint Thomas, en termes identiques, et avec saint Thomas tous les théologiens définissent le péché : le mouvement par lequel la volonté se détourne du bien immuable pour se tourner vers les biens muables (25) : *Aversio ab incommutabili bono et conversio inordinata ad commutabile bonum.* Mais ce mouvement, nous l'avons vu, est toute la révolte du premier homme. C'est donc bien le péché par excellence qu'incarne l'acte d'Adam ; et ce péché, dit saint Augustin, « commis par une volonté très libre, et avec une pleine connaissance, » sans aucun nuage qui dérobe la vue du bien, et sans aucune faiblesse qui empêche de l'embrasser, n'admet pas le plus petit commencement d'atténuation ni d'excuse (26).

B. Les suites du péché

Plus la faute avait été grave, plus lourd devait être le châtiment.

Dieu a voulu qu'il naquît de la faute elle-même. Il s'est contenté, en retirant sa grâce à celui qui venait d'en faire fi, d'abandonner le rebelle au poids de son péché. C'en était assez pour que cette nature humaine, — entre les parties de laquelle la grâce seule maintenait l'harmonie, les adonnant toutes à la même fin surnaturelle, — s'abimât en une véritable *ruine* (1).

Adam a fait comme un homme qui, se jetant volontairement dans un précipice sur des pointes de pierre, se brise et se

---

(25) La définition de saint Augustin est : *Motus quo ipsa voluntas avertitur a communi atque incommutabili bono, et ad propria, vel aliena, vel infima, atque omnia commutabilia convertitur bona.* (*De lib. arb.*, lib. III, cap. 1 ; Cf. *Confess.*, lib. XII, cap. 11). V. t. XVII, p. 314. La définition de saint Thomas est : *Aversio ab incommutabili bono et conversio inordinata ad commutabile bonum* ; ce qui, dit Arnauld, revient exactement à la définition de saint Augustin. (V. t. XXXI, p. 81 et p. 93-94.) V. notamment : *Sum. Th.* Iª Iªᵉ, qu. 76 ; Iª IIªᵉ, qu. 87 art. 4 *in corp.* ; IIª IIªᵉ, qu. 10 art. 3 et beaucoup d'autres articles de la *Somme*. — (26) Aug., *lib. III de lib. arb.* cap. 19. V. t. XVII, p. 290.

(1) C'est bien le mot ruine qui convient. V. t. XVI, p. 35 : « ruine ineffable », dit saint Augustin, cité *ibid.*, p. 112

blesse dans tout son corps, et demeure enfoncé dans la boue, sans pouvoir s'en retirer lui-même (2). Il s'était de son plein gré détourné de Dieu pour se tourner vers soi-même et la créature, et voilà que, — pareil à la femme de Loth, changée en statue de sel au moment qu'elle regardait en arrière du côté de Sodome, — il est resté figé dans la fausse position où il lui avait plu de se mettre. Ne voyons-nous pas parfois une action unique, procédant d'une grande application, suffire à engendrer une habitude? Si impétueux avait été l'élan du premier homme vers le mal (3) que, par la simple force acquise, à laquelle la grâce absente ne pouvait plus opposer d'obstacle, il a imprimé dans tout son être une tendance, une pente définitive (4). Le geste de désobéissance s'est continué, dit Bellarmin après saint Thomas, en un état durable *d'aversion de Dieu* (6).

Aversio a Deo, conversio ad creaturas ; voilà, réduite à son principe la *corruption* que saint Augustin comme saint Thomas, le Concile d'Orange comme le Concile de Trente, nous affirment avoir affligé « Adam tout entier, selon le corps et selon l'âme » (7). Car, pour ne rien dire de la mort et de la

---

(2) V. t. XVI, p. 112-113. — (3) V. t. XVIII, p. 580-581.

(4) C'est le fond même de la théorie augustinienne du péché originel que cette assimilation des effets de la faute d'Adam aux effets de l'habitude : *Cur ergò non creditis tantum saltem valuisse illud primi hominis ineffabiliter grande peccatum, ut eo vitiaretur humana natura universa, quantum valet nunc in homine uno secunda natura?* (Aug., *Op. imp. cont. Jul.*, lib. I, cap. 105). Cf. Jansénius : *Voluntas enim illa mala quasi ex altissimo loco tanto impetu in semetipsam lapsa est, ut vestigium quoddam sibi simile animo sibi placenti impresserit, et impressum reliquerit ; quo effectum est ut id quod sibi amplectendum, et amandum, fruendumque summâ arbitrii libertate, delegerat, id postea perseveranter libeat, ac libendo placeat, ut ei amplius displicere non possit.* (Lib. I, *De Stat. nat. lap.*, cap. 3).

(5) *Vitium pro naturâ inolevit* (Aug., *Tract. in Joan*, 44). V. aussi *De Pecc. merit. ac remiss.*, lib. II, cap. 23, etc. Cette formule de saint Augustin est très fréquemment citée par Jansénius et par tous les théologiens de Port-Royal. Arnauld s'y réfère notamment, *in* t. XVII, p. 369. — (6) *Aversio mentis a Deo*, Bellarm., *De Amiss. grat.* lib. I, cap. 5, cité *in* t. X, p. 404 et t. XVII, p. 325, note ( ).

(7) *Si quis non confitetur... totam Adam per illam praevaricationis offensam secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse, anathema sit.* (*Conc. Trid.* Sess. V. can. I.) Les mêmes expressions se retrouvent dans le 1er Canon du Concile d'Orange, et dans Aug. *De nupt. et concupisc.*, lib. I, cap. 32. Tous ces textes sont cités *in* t. XVII, p. 767. Arnauld traduit *in deterius commutatum* par *corrompu*.

douleur, dont l'exemption était un privilège surnaturel, du même ordre que la grâce, et appelé à disparaître avec elle, — ce mouvement de haut en bas par lequel l'âme s'est éloignée de Dieu, sa lumière, sa vie et son soutien (8), pour se précipiter dans l'amour de la créature, ne pouvait manquer de la plonger dans les ténèbres et de la livrer à l'oppression (9) de ses puissances inférieures débridées : *ignorance* et *concupiscence*, double plaie par où a péri la santé de l'âme (10).

L'ignorance d'abord.

L'homme, après le péché, nous disent les Pères, s'égare dans la recherche de la vérité; et beaucoup de connaissances, dont il aurait besoin pour se conduire, lui échappent désormais et même *invinciblement* (1).

D'où cela s'est-il pu faire?

Est-ce que l'intelligence humaine en elle-même (2), — la faculté d'apercevoir les rapports des choses et de discerner le vrai du faux, — serait devenue tout d'un coup moins grande et plus fautive (3)? Mais, entendue de la sorte, elle se ramène à ce que Descartes nomme *le bon sens*, qui n'admet ni altération ni degré (4) et qui est nécessairement en son entier chez quiconque n'est pas fou (5).

Est-ce que, l'œil de l'esprit (6) demeurant intact, l'étendue,

Le mot de *corruptio* est d'ailleurs dans le Canon du Concile de Trente. Il est aussi employé par saint Thomas : *Non est peccatum originale, privatio pura... sed est quidam habitus corruptus.* (Iª IIªᵉ, qu. 82, art. I, ad. I). Saint Thomas dit expressément : *Ex aversione voluntatis a Deo consecuta est inordinatio in omnibus aliis animae viribus.* (Iª IIªᵉ, qu. 82; art. 3). — (8) V. t. X, p. 95. — (9) V. t. XVI, p. 113. — (10) V. t. X, p. 402-403.

(1) Sur cette *ignorance* et sur son caractère *invincible*, v. notamment : t. X, p. 403; t. XVII, p. 279 et suiv.; t. X, p. 644 et suiv.; t. X, p. 668 et suiv.; t. IX, p. 372 et suiv. — (2) V. t. XXXVIII, p. 96. — (3) *Ibid.* — (4) *Ibid.* p. 96 : « La raison en elle-même... est peut-être égale dans tous les hommes; et ce n'est possible que la manière de l'appliquer qui fait que les uns sont plus habiles que les autres. » Cf. Descartes, Discours de la Meth., 1ʳᵉ partie. Le rapprochement s'impose d'autant plus que *l'Examen* d'Arnauld est précisément consacré à la défense du cartésianisme.

(5) V. t. X, p. 670.

(6) L'expression est d'Arnauld même; t. XVIII, p. 333.

sinon la lucidité, de sa vision aurait été diminuée parce que, sur certains objets, Dieu, cause efficiente de la connaissance que nous avons de toute vérité (7), aurait cessé de l'éclairer? Mais Adam n'avait point été créé dans un état de science infuse universelle. Seule lui était indispensable et seule a dû lui être communiquée, dès l'abord, la connaissance de la Loi naturelle, défendant tous les péchés qui répugnent aux devoirs de la créature raisonnable, et commandant ce qui lui est nécessaire pour atteindre sa fin (8).

C'est donc à l'endroit des vérités morales, bien plutôt qu'à l'endroit des faits particuliers ou des sciences abstraites (dans l'étude desquelles l'homme innocent ne paraît pas avoir été favorisé par rapport à l'humanité déchue) que l'intelligence d'Adam peut être dite avoir perdu quelque chose (9).

Et là même qu'a-t-elle perdu?

Elle n'a pu être privée des premiers principes de la Loi naturelle (10), car ces principes, condition de toute vie en société, sont, avec les premiers principes de la logique, conditions de toute science (11), le fonds inné de la raison (12), la raison elle-même (13). Aussi ont-ils été, dit saint Augustin, si profondément gravés dans le cœur de l'homme que l'iniquité même ne saurait les en effacer (14).

Mais alors, puisque, de ces règles fondamentales, toutes les autres se peuvent déduire à titre de conclusions, comment demeure-t-il dans la vérité morale quoi que ce soit d'invinciblement caché à l'homme déchu?

C'est que, répond saint Thomas, les commandements géné-

---

(7) V. t. XL, p. 159 et p. 135. — (8) Il a été expliqué dans notre t. I, ch. IV, que, pour Arnauld, Dieu est bien *la lumière de l'homme*, mais au sens de saint Thomas, *causaliter*, parce que c'est Dieu qui fait que l'homme connaît, et non pas au sens de saint Augustin (ou attribué à saint Augustin par Malebranche, le P. Lami, Huyghens, Jansénius, etc.), d'après lequel nous verrions les vérités en Dieu, *tanquam in objecto cognito*. Cf. à ce sujet, t. XL, p. 129 et suiv. et p. 158 et suiv.

(9) V. t. XXXVIII, p. 99. — (10) « C'est une des plaies du péché originel de ce qu'il n'en connaît guère que les premiers principes (de la Loi naturelle) et qu'il en ignore le reste... » (t. IX, p. 373). — (11) V. t. XL, p. 257. — (12) *Naturaliter indita. Ibid.* — (13) *Est autem lex naturalis, recta ratio naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna, quae vocet ad officium jubendo, vetando a fraude deterreat...* T. X, p. 14.

(14) Aug. *Confess.*, lib. VII, cap. 4. V. t. XVII, p. 299.

raux du devoir ont beau rester imprimés dans l'âme pécheresse, les passions, les habitudes mauvaises, l'empêchent d'en discerner les conséquences et d'en faire l'application aux actions particulières (15). L'image divine du vrai bien est encore à la portée d'Adam déchu (16); et il a encore la capacité de la connaître (17); il l'apercevrait en plein jour, s'il la regardait comme il faut. Mais il ne sait plus, ou plutôt il ne veut plus la regarder. Tourné, depuis sa faute, vers la créature, possédé par les affections charnelles (18), attaché à la terre (19), il n'a plus d'yeux que pour les faux biens, et pour tout ce qui flatte l'imagination et les sens (20). Plein de l'amour de soi, il ne peut plus, — au moins dans les matières de pratique qui mettent en jeu son intérêt (21), — fixer son attention que du côté où l'amour de soi trouve son compte. Et ainsi, comme le dit excellemment le cardinal Contarin, « l'esprit, qui suit nécessairement l'inclination de la volonté, trouvant cette

(15) « La Loi naturelle contient quelques commandements communs, qui sont connus de tous les hommes, et d'autres plus particuliers, qui sont comme des conclusions des premiers. Quant à ces principes très communs, la Loi naturelle ne peut être entièrement effacée du cœur des hommes, pour ce qui est de les connaître en général. Mais elle peut être effacée dans les actions particulières, la raison étant empêchée par la concupiscence ou par quelque autre passion, d'appliquer le principe commun à ce que l'on fait en particulier. Quant à d'autres principes moins généraux, que l'on peut dire être du second rang, la loi naturelle peut être effacée du cœur des hommes par de mauvaises persuasions... ou par de méchantes coutumes et par des habitudes corrompues. » (S. Th., I IIae, qu. 94, art. 6.) Cité et traduit par Arnauld, commentant et approuvant un passage du P. Contenson sur ce sujet. V. t. XXXI, p. 281. (V. sur les rapports d'Arnauld et des thomistes touchant la matière de *l'ignorance invincible*, et particulièrement sur les rapports d'Arnauld et de Contenson, notre t. III, chap. II.)

(16) V. t. XVII, p. 299. — (17) V. t. IX, p. 375. — (18) V. t. XVII, p. 299. — (19) V. t. X, p. 252. — (20) Arnauld déclare expressément que, si l'homme déchu ne peut plus connaître les vérités morales, la faute en est « à la corruption de la volonté, si fortement attachée à l'amour des biens créés que, ne cessant d'appliquer l'esprit à leur recherche, elle le rend de plus en plus incapable de connaître le Bien souverain et infini ». (T. XXXI, p. 103.)

(21) Dans les matières purement spéculatives, il peut arriver que l'esprit juge en toute liberté, n'ayant aucun *intérêt* à un parti plutôt qu'à l'autre. Arnauld cite comme exemple la question de la divisibilité de la matière à l'infini et celle du mouvement de la terre. Il ajoute d'ailleurs que souvent des considérations étrangères à la matière même qui est en question, mais qui y sont associées (patriotisme, etc.), empêchent que nous ne jugions d'une manière désintéressée sur ces sujets purement spéculatifs (V. t. X, p. 623-624).

inclination corrompue dans la volonté, se corrompt nécessairement lui-même et se remplit d'aveuglement toutes les fois qu'il s'applique à l'action » (22).

Aveuglement (23) est bien le mot juste. Semblable à ces malheureux qui, dans la pratique continuelle du vice, finissent par oublier tout sentiment de l'honnêteté, Adam, par son orgueil, s'est à jamais *aveuglé* lui-même (24). L'infirmité de son intelligence n'est au fond que l'infirmité de son cœur. Son *ignorance* n'est qu'une suite de sa *concupiscence* (25).

Et la concupiscence à son tour, comment faut-il l'entendre?

N'y voyons point, suivant l'erreur des manichéens, une sorte de *nature mauvaise* que le péché aurait fait surgir à côté ou à la place de la nature sortie des mains de Dieu (1).

Mais gardons-nous aussi de la confondre purement et simplement avec cet ensemble d'inclinations *prévenantes* ou *indélibérées*, ou si l'on préfère *instinctives*, que la philosophie scolastique nomme l'appétit *concupiscible* (2). Les apologistes de la concupiscence, — tels le P. Sirmond et son *Prædestinatus*, — s'imaginent établir leur cause en répétant que s'il n'était *prévenu* par la faim, la soif, l'appétit sexuel, l'homme ne pourrait ni rechercher sa substance, ni multiplier son espèce, que ces divers désirs prévenants sont donc selon la nature, et qu'ils ont dû se trouver chez Adam même à l'état

(22) Arnauld cite fréquemment cette phrase de Contarin. V. notamment t. X, p. 403; t. XVII, p. 325-326; t. IX, p. 342. — (23) Saint Augustin dit ordinairement : *Cæcitas cordis*. C'est le mot qu'emploie Arnauld et la plupart des théologiens de P. R. pour désigner la « plaie » que le péché originel a faite à l'intelligence. V. t. X, p. 403. — (24) V. t. XVII, p. 301-302. — (25) Le *Catéchisme de la Grâce*, approuvé et défendu par Arnauld, donne expressément *l'ignorance* comme une suite de la *concupiscence*. V. t. XVII, p. 847.

(1) V. Traduction du *De Verâ Religione* de saint Augustin *in* Œuv. d'Arnauld t. XI, p. 700.

(2) *Concupiscentia cujus toties Scriptura meminit, cum appetitu concupiscenti confundi non debit, nec hujus passiones cum illius motibus*, t. XXXVIII, p. 4-5. Cette phrase résume la doctrine augustinienne que Jansénius explique longuement au lib. II, *De Stat. Nat. Puræ*, surtout aux chapitres XIV et XX.

d'innocence (3). Vaine équivoque. La *concupiscence,* ou la *cupidité* (ces mots chez saint Augustin sont synonymes) (4), ne réside pas dans l'envie de manger ou de boire quand besoin est, ou d'accomplir l'œuvre de chair pour procréer des enfants; elle réside dans l'envie de manger pour manger, de boire pour boire, d'accomplir l'œuvre de chair pour le plaisir. Elle ne consiste pas à aimer les satisfactions sensibles, mais à les aimer absolument et à tout prix, sans souci de leur caractère licite ou illicite, sans condition et sans mesure, *passionnément.* Elle n'est pas le désir, mais l'emportement *effréné* du désir (5).

Dira-t-on que même cette manière immodérée de désirer n'est point contre nature, puisqu'elle se retrouve chez les

(3) V. t. XVII, p. 271-272. *Prædestinatus* est le titre donné par le P. Jacques Sirmond à un manuscrit trouvé par lui à Reims et édité en 1643 (ou 44), manuscrit d'un auteur ancien qui réfute les doctrines dites prédestinatiennes, lesquelles ne semblent en réalité point différentes de celles de saint Augustin. Sur ce livre et sur les controverses auxquelles il a donné lieu, quant à la question de la prétendue secte prédestinatienne, v. notamment t. XVII, p. 497 et suiv.; t. XVIII, p. 458. Cf. Mémoires de Hermant, t. I, p. 310 et suiv. Le P. Sirmond donnait son manuscrit comme décisif pour établir l'existence de l'hérésie prédestinatienne. Pour les théologiens de Port-Royal, l'auteur du *Prædestinatus* n'est pas autre chose qu'un Semi-Pélagien.

(4) Arnauld parle indifféremment de *cupidité* ou de *concupiscence*; v. par exemple t. X, p. 384; t. X, p. 415. De même tous les théologiens augustiniens, à commencer par Jansénius : *Porrò concupiscentia ista, seu libido, seu cupiditas, etc.* (Lib. II, *de Stat. Nat. Laps.*, cap. 7). Il dit encore *convoitise*. V. t. XVII, p. 274 et suiv.

(5) V. sur tout cela Jansénius, lib. II, *De Stat. Nat. Laps.*, cap. 14, et lib. II, *De Stat. Nat. Laps.*, cap. 7 et suiv. Jansénius, cependant, admet que plusieurs textes de saint Augustin semblent donner la concupiscence comme quelque chose de plus que l'*effrenitas* de l'appétit sensible. Ce serait une sorte de qualité mauvaise, de caractère positif. Et il déclare qu'après tout, une telle opinion n'aurait rien d'absurde : cela reviendrait à faire de la concupiscence une de ces qualités occultes familières aux scolastiques, et par où les médecins ont coutume d'expliquer les maladies : *Quid si denique occultam quamdam qualitatem esse sentiret (concupiscentiam), ideone statim explodendum est? Medicis nihil familiarius quam hujusmodi occultas inculcare qualitates, idque in notissimis vulgatissimisque rebus, ipsaque peste, quæ tot millenis annis eorum industriam exercuit, nec adhuc ad intelligentiam perduci potuit.* (Jans., lib. I, *De Stat. Nat. Lap.* cap. 18. Cf. *ibid*, cap. 23 (*sub fine*). On conçoit facilement que cette façon d'entendre la concupiscence n'ait guère attiré Arnauld. En fait, il ne l'envisage même pas. Et il ne considère jamais la concupiscence que comme l'amour des créatures en tant qu'il manque de rapport à Dieu.

bêtes, et que l'homme, par toute une partie de lui-même, est semblable aux bêtes? Saint Augustin a déjà répondu que ce qui est *nature* chez l'animal est *corruption* chez l'homme : *Vitium hominis natura est pecoris* (6). Il est *naturel* que l'animal, né pour des fins bornées, ne voie rien au delà des jouissances matérielles, qu'il s'y complaise et qu'il s'en saoule. Et il est *naturel* que l'homme, animal sans doute, mais animal doué d'intelligence et de volonté, et par là destiné à un bien supérieur à tous les biens créés, règle ses facultés animales de manière qu'elles recherchent les biens créés uniquement comme des moyens en vue du bien suprême (7). L'exacte subordination de l'appétit sensible à la raison, par où, d'eux-mêmes et sans qu'il fût besoin de frein extérieur, les désirs d'Adam se contenaient dans les limites convenables, faisait, suivant le langage des théologiens, l'*intégrité* de la nature

---

(6) AUG. *De Nupt. et concupisc.*, cap. 35 (V. t. XVII, p. 766). Cf. JANSÉNIUS, lib. II, *De Stat. Nat. Puræ*, cap. 14.

(7) A l'objection moliniste, selon laquelle la concupiscence serait naturelle à l'homme, Jansénius répond (d'après saint Augustin et saint Thomas) : *Ad haec igitur non est difficilis responsio juxtà principia S. Augustini. Esto enim sit homini naturale per appetitum sensitivum concupiscere, non est tamen ei naturale contra spiritum et rationem concupiscere, sed a contrario, id est contrà naturam ejus, quia, ut Sanctus Doctor ait : « Hoc naturalis ordo desiderat, carnem spiritui esse subjugatam; et contrarium jam caro facit, non naturâ, sed consuetudine peccatorum, quæ in naturam versa est, secundum generationem mortalem peccato primi hominis. »* (*De pecc. meritis ac remiss.* lib. II, cap. 23.) *Itaque S. Thomas, cum sibi objecisset hoc argumentum iisdem penè verbis, videlicet quod concupiscentia sit proprius actus virtutis concupiscibilis, ideoque sequi quod concupiscentia sit homini naturalis, respondit ipse conformiter ad doctrinam Augustini superiùs traditam : « Quia in homine concupiscibilis naturaliter regitur ratione, in tantum concupiscere est homini naturale, in quantum est secundum rationis ordinem. Concupiscentia autem quæ transcendit limites rationis inest homini contrà naturam.* (I IIæ, qu. 82, art. 3 ad 1). — Jansénius ajoute qu'autre chose est l'appétit considéré seul (comme dans les bêtes), autre chose le même appétit joint à la raison (comme chez l'homme). *Potest enim aliquid esse naturale cuipiam secundum se, cujus tamen certa moderatio fiat eidem connaturalis ex alterius conjunctione. Ita mulieri secundum se spectatæ competit suâ se gubernare libertate, cui per conjugium fiat naturale mariti imperium sequi.* Voilà pourquoi, conclut-il : *Sit naturale appetitui sensitivo per se spectato concupiscere, nullâ rationis aut spiritus habitâ consideratione, non tamen indè sequitur idem cum istâ vagâ libertate ei naturale esse prout spiritui atque rationi in eodem supposito copulatur. Tunc enim ei fit naturale accurate subesse rationi, neque præcurrendo neque excedendo nutus ejus.* (Lib. II de *Stat. Puræ Naturæ*, cap. 20. Cf. cap. 14.)

innocente (8). Et la concupiscence marque une perversion de la nature précisément parce qu'elle manifeste en l'homme l'animal déchaîné.

Le *dérèglement;* là est le propre de la concupiscence (9).

Aussi, à parler exactement, ce mot de concupiscence s'étend-il à toute affection désordonnée, et non pas à la seule passion sensuelle. La passion sensuelle est sans doute la forme de concupiscence la plus grossière et la plus apparente : c'est pourquoi l'apôtre, désignant la concupiscence en général, l'appelle souvent *lex membrorum* ou *caro*. Mais elle est aussi

---

(8) Au contraire, ce qui fait que les désirs de la concupiscence sont toujours mauvais dans l'état de nature déchue, même lorsque, par le secours de la grâce ou par des moyens purement humains, la volonté arrive à les conduire dans les limites fixées par la raison (les désirs sexuels, par exemple, restent mauvais, quoiqu'ils ne soient pas péchés, même dans le mariage) : c'est que, même alors, ils restent *effrénés* en eux-mêmes, et c'est en quelque sorte du dehors que la règle leur est imposée : *De se infrenes sunt... concupiscentiæ inhiantis motus non minus mali sunt cum eos ratio in gyrum virtutis flectit ac regit, quam cum sine moderatione in immunditias relaxantur. Moderatio enim ista non concupiscentiæ quæ frenatur, sed virtutis frenantis est bonum. Ipsius enim motus semper per se ipsum infrenis est, semper sine discrimine inhians voluptati sive licitæ, sive illicitæ.* (Jansénius, lib. II, *de Stat. Nat. Puræ*, cap. 14.) Cf. t. XVII, p. 271 et suiv., p. 276 et suiv.

(9) C'est par là qu'elle se distingue de l'appétit concupiscible, et c'est par là qu'elle est mauvaise : *(neque malus est) appetitus sensitivus per se consideratus sed effrenitas ejus quæ concupiscentiæ et ejus disideriis in statu puræ naturæ* (entendez : de la nature dépourvue de Grâce) *semper adhaeret : sive interim ratio ejus impetus effrenes certo limite moderatur, sive praecipites in quodlibet et quantumlibet ferri sinat...* Et plus loin : *... indifferenter enim in licitam et illicitam voluptatem exardescere, quod libidinis proprium esse audivimus...* Jansénius, *de Stat. Nat. Puræ*, lib. II, cap. 14. Cf. *Ibid.*, lib. I, cap. 17, etc., et t. XVII, p. 271. Par ces considérations il serait aisé de concilier les formules de saint Augustin, affirmant que la concupiscence est toujours mauvaise, avec celles d'autres Pères, en particulier de théologiens tels que saint Anselme, qui semblent dire qu'elle n'est pas mauvaise par elle-même (v. à ce sujet Filliâtre, La Philosophie de saint Anselme, p. 401). Toutes ces oppositions apparentes viennent de l'équivoque du mot *concupiscence*. Si on entend par là l'appétit concupiscible en général, on dira qu'il n'est pas mauvais en lui-même, mais seulement en tant qu'il s'écarte de la règle. Mais si, comme saint Augustin, on réserve le nom de concupiscence à l'appétit concupiscible *en tant que* dépourvu de règle, on dira que la concupiscence est toujours mauvaise en elle-même. Et il est clair que dans les deux cas, avec des formules contraires, on exprimera la même opinion. Saint Augustin ne dit-il pas lui-même, parlant de la concupiscence de la chair : *Quae concupiscentia malum non esset, si solà generandi causà ad licitum concubitum moveretur?* (*lib. IV, cont. Jul., cap. 8*).

concupiscence, cette indiscrète curiosité, qui nous fait agiter, pour la simple satisfaction d'exercer notre intelligence, des questions entièrement inutiles à la vie; et concupiscence encore, l'avidité des grandeurs, le goût de la domination, l'envie d'exceller en tout au-dessus des autres : *libido sentiendi, libido sciendi, libido excellendi*, dit saint Augustin; et saint Jean avant lui : *Concupiscence de la chair, concupiscence des yeux et ambition du siècle* (10). Au fond de toutes ces espèces de cupidité gît la même cupidité essentielle : « ce mouvement du cœur qui nous porte à jouir de nous-mêmes, ou de notre prochain, ou de quelque objet que ce soit en l'aimant pour lui-même et non pour Dieu » (11); l'amour, — au sens absolu du mot, — de soi-même et des créatures (12); ou plutôt de soi-même dans les créatures, puisqu'en la possession des choses qu'elle ne rapporte point à Dieu, c'est toujours son propre plaisir, c'est donc aussi toujours la satisfaction de son amour-propre, que l'âme poursuit (13).

---

(10) I. JOAN. II, 15. V. Aug: *de Verâ Religione*, tr. d'Arnauld, t. XI, p. 729, etc. Cf. JANSÉNIUS, *de Stat. Nat. Laps.*, cap. 8. — (11) AUG., *de Doct. Christ.*, lib. III, cap. 10. V. t. XVII, p. 310. — (12) V. t. XVII, p. 743; t. X, p. 411, etc.

(13) V. t. X, p. 405; t. XVII, p. 325, etc.; V. aussi t. XVIII, p. 580.

La théorie de la dépravation de la volonté semblerait supposer simplement l'opposition des deux amours telle qu'elle est indiquée, par exemple, dans saint Léon : d'une part, la *charité* ou l'amour de Dieu, et d'autre part, la *cupidité*, ou l'amour des créatures en général.

Mais, nous l'avons vu, Arnauld précise en définissant la *cupidité : l'amour de soi et des créatures*, ou plus exactement *l'amour de soi dans les créatures*. (Barcos dit dans le même sens : « L'amour de soi-même, et de toutes les créatures pour soi-même ». Exposit. de la Foi, p. 79. En d'autres termes, il n'y aurait, selon lui, que l'*amour de Dieu* (lequel dépend de la Grâce qui nous fasse échapper à l'*amour-propre : l'amour-propre* est le fond de toutes nos affections purement humaines.

Cette conception qui, — comme l'a justement observé Sainte-Beuve v. son étude sur La Rochefoucauld et son Port-Royal, t. II, p. 140, — est la source théologique des *Maximes* de La Rochefoucauld, n'est nullement particulière à Arnauld.

A. — Elle se trouve très expressément exposée chez saint Augustin. Saint Augustin ne distingue que deux sortes d'amours répondant à ce qu'il appelle *les deux cités :* l'amour *terrestre* et l'amour *céleste;* et il ajoute que l'amour *céleste* n'est autre chose que l'amour de Dieu poussé jusqu'au mépris de soi, et l'amour *terrestre*, l'amour de soi poussé jusqu'au mépris de Dieu *De Civitate Dei*, lib. XIV, cap. 28. Ailleurs, plus clairement encore, il explique que quand nous aimons une chose créée, l'or par exemple, c'est nous en réalité que nous aimons d'abord en elle : *Amores omnes et dilectiones priùs sunt in hominibus de se et se de aliâ re quam diligunt. Si diligis aurum, priùs te diligis,*

On voit par là que la concupiscence peut se ramifier dans l'homme en autant de branches qu'il se rencontre de biens créés dont il puisse jouir.

---

aurum (*Hom. 37, cap. 4*). Il en est ainsi même des vertus qu'on aime pour elles-mêmes et pour leur seule beauté naturelle, c'est-à-dire de la façon en apparence la plus désintéressée : car alors le motif qui nous y attache est l'orgueil, donc encore l'amour de nous-mêmes : *Nam licet a quibusdam tunc veræ et honestæ putentur esse virtutes, cùm ad se ipsas referuntur, nec propter aliud expetuntur : etiam tunc inflatæ et superbæ sunt*, etc. (*De Civitate Dei*, lib. XIX, cap. 25.)

B. — Jansénius, à son tour, expose à maintes reprises que toutes les variétés de l'amour des créatures se ramènent à l'amour de soi. Et il en donne cette raison que l'homme étant fait pour aimer Dieu, sa volonté, lorsqu'elle se détache de Dieu, ne peut prendre pour fin dernière que l'objet le plus noble de tous après Dieu, à savoir elle-même : *Quid poterat post Deum amare tam sublimis mens, nisi id quod post Deum sublimissimum occurreret ? In quod primò poterat cadere, nisi id quod Deo, undè labebatur, et sibi, qui labebatur proximum fuit ? Hoc est autem mens ipsa sibi*... C'est cet amour de soi, qui cherchant à assouvir sa propre indigence, a donné naissance aux diverses formes de l'amour des créatures : *Nam amor ille sùi, quo seipso quodammodo, deficiendo a Deo, frui velle videbatur, non stetit in se, sed continuo suam expertus est indigentiam, et a seipso sensit se beatum esse non posse. Hinc igitur, cum sursum esset praeclusum iter in Deum, quem verae beatitudinis fontem homo deseruerat, deorsum ulterius in creaturas alias pergere compulsus fuit, ut in illis id, quod sibi deesse sentiebat, adipisceretur. Hic igitur infinitarum cupiditatum exercitus ebulliit, quarum vinculo creaturis amatis arctissimè colligatus, non suipsius tantummodo, sed et cæterarum rerum omnium, quibus propter seipsum amore copulatur, miserrimus servus effectus est. Seipsum enim in omnium aliarum rerum dilectione maxime diligit : seipsum in earum omnium fruitione ampliùs et nobiliùs fruitur, ut cui per omnia maxime consultum cupit.* (Jansénius, *Lib. singularis De gratiâ primi hominis*, cap. 6, Cf. lib. II, de *Stat. Nat. Laps.* cap. 25.)

C. — Pareillement, Nicole trouve l'amour-propre même dans l'amitié que nous avons pour nos semblables, en dehors de tout intérêt proprement dit : l'amitié la plus pure nous fait aimer les autres *pour qu'ils nous aiment* ; et ainsi nous restons bien à nous-mêmes notre fin dernière :

« Il n'y a rien de si naturel à l'homme que le désir d'être aimé des autres, parce qu'il n'y a rien de si naturel que de s'aimer soi-même. Or, on désire toujours que ce qu'on aime soit aimé. La charité, qui aime Dieu, désire que Dieu soit aimé de toutes les créatures, et la cupidité qui s'aime soi-même désirerait que nous fussions l'objet de l'amour de tous les hommes.

« Nous désirons d'être aimés pour nous aimer encore davantage. L'amour des autres envers nous fait que nous nous jugeons plus dignes d'amour, et que notre idée se présente à nous d'une manière plus aimable...

« Mais l'amour des autres envers nous n'est pas seulement l'objet de notre vanité et la nourriture de notre amour-propre, c'est aussi le lit de notre faiblesse. Notre âme est si languissante et si faible, qu'elle ne

Mais par là aussi on voit comment cette multitude de concupiscence a dû naître du péché du premier homme. Toutes les

---

saurait se soutenir si elle n'est comme portée par l'approbation et l'amour des hommes...

« L'amour des hommes étant donc si nécessaire pour nous soutenir, nous sommes portés naturellement à le rechercher et à nous le procurer. Et comme nous savons, par notre propre expérience, que nous aimons ceux qui nous aiment, ou nous aimons ou nous feignons d'aimer les autres afin d'attirer leur affection. C'est le fondement de la civilité humaine, qui n'est qu'une espèce de commerce d'amour-propre, dans lequel on tâche d'attirer l'amour des autres, en leur témoignant soi-même de l'affection. » (De la Civilité Chrétienne, ch. I, *in* Essais de Morale, Paris 1723, t. II, p. 116-118.)

Seule la *charité*, c'est-à-dire l'amour de Dieu, et des autres hommes en Dieu, est source d'affection, d'amitié, de civilité véritable. (*Ibid.*, ch. III, p. 127.)

Mais cette *charité* est surnaturelle. Et l'amitié ou civilité humaine n'en est que la contrefaçon, étant toute dérivée, en réalité, de l'amour-propre. Traité de la Charité et de l'amour-propre, ch. III et IV, *in* Essais de Morale, t III, p. 143-146 et suiv.).

D. — Pascal, enfin, traduit des pensées semblables dans plusieurs fragments célèbres :

« Tous les hommes se haïssent naturellement l'un l'autre. On s'est servi comme on a pu de la concupiscence pour la faire servir au bien public : mais ce n'est que feindre, et une fausse image de la charité, car au fond ce n'est que haine. » (Pensées, éd. Br., sect. VII, fr. 451.)

« On a fondé et tiré de la concupiscence des règles admirables de police, de morale et de justice; mais dans le fond, ce vilain fond de l'homme, ce *figmentum malum* n'est que couvert, il n'est pas ôté. » (*Ibid.*, Sec. VII, fr. 453.)

Pourquoi, sur ces apparences de police, est-ce la haine qui règne? Parce que la concupiscence, c'est l'amour-propre. Or, l'amour-propre fait que chacun se préfère à tout, et rapporte tout à soi, au lieu de « tendre au général », comme le voudrait l'ordre (*Ibid.*, fr. 456, 457, 475, 476, 477, 483, etc.) : il est donc inévitable que chacun tirant de son côté, ce soit la guerre entre tous (*Ibid.*, fr. 477).

Or la concupiscence est maintenant devenue en nous comme une seconde nature (sect. X, fr. 660).

Il s'ensuit que le vrai amour des hommes, la vraie charité pure de tout amour-propre, suppose nécessairement la Grâce : elle est « d'un autre ordre et surnaturelle » (Sect. XII, fr. 793). [Pascal, comme Nicole, suit ici saint Augustin, pour qui il y a pélagianisme à attribuer à un autre qu'à Dieu la charité non seulement de Dieu, mais du prochain. V. la note (203) de la page 234].

E — C'est donc une doctrine traditionnelle dans l'augustinisme que celle de la réduction de toutes les inclinations prétendues *altruistes* à l'*égoïsme*. L'homme ne peut, étant donnée la corruption de sa nature, aimer aucune autre chose que soi. Et si, dans la charité, il aime Dieu d'un amour *chaste*, c'est-à-dire qui ne soit pas ordonné à quelque intérêt égoïste, c'est que, d'abord, sa volonté est ici, indispensablement, secourue par la Grâce (il n'y a pas d'amour *naturel* de Dieu); mais c'est aussi (car la Grâce même se plie à la condition de la nature)

inclinations, corporelles ou spirituelles, d'Adam, — que tempérait, en les maintenant dirigées vers Dieu, la volonté leur

---

parce que Dieu, en vertu de la participation à la vie divine qu'établit en nous la Grâce du Christ, s'unit à nous de telle sorte qu'en l'aimant, nous nous aimons nous-mêmes : « Il ne pourrait pas par sa nature aimer une autre chose, sinon pour soi-même et pour se l'asservir, parce que chaque chose s'aime plus que tout. Mais en aimant le corps, il s'aime soi-même, parce qu'il n'a d'être qu'en lui, par lui et pour lui : *qui adhaeret Deo unus spiritus est* (I *Cor.* VI, 17). » (PASCAL, sect. VII, fr. 483.)

[Ces réflexions de Pascal sont inspirées (directement ou non) de saint Augustin (v. p. ex. lib. XIV, de *Civitate Dei*, cap. 4 et *Tract.* 123 *in Joan*) et de Jansénius (lib. V, *de gratià Christi*, cap. 10).]

Sur quels fondements s'appuie cette doctrine?

Sur deux fondements, semble-t-il : l'un qu'on peut appeler *théologique*, l'autre *psychologique*.

a) Le fondement théologique consiste en ceci : que le péché d'Adam, de l'aveu de tout le monde, a été un péché *d'orgueil*, c'est-à-dire au fond, un mouvement d'amour de soi. Or la corruption de la volonté qui est, en nous comme en Adam, la principale peine de ce premier péché, en doit aussi être la suite. Puisque cette corruption, tout le monde en convient encore, se définit par la concupiscence, il faut que les divers instincts ou affections qui composent la concupiscence aient leur racine dans un mouvement d'amour-propre. Tel est, sommairement, le raisonnement de Jansénius (*loc. cit.*).

b) Mais réciproquement, il est aisé de s'apercevoir, — et c'est encore ce que remarque Jansénius (*ibid.*) — que si l'on pose dans l'homme un amour-propre fondamentàl et *dominant*, on en verra sortir, comme des ruisseaux coulant d'une même source, toute la variété des inclinations ou passions de la concupiscence. (V. notamment JANSEN. lib. II, *de Stat. Nat. Laps.*, cap. 25.) Et on ne peut concevoir une forme de concupiscence ou de cupidité, autrement dit on ne peut concevoir un désir se terminant à la jouissance de la créature, qui, en dernière analyse, ne se ramène pas à l'amour-propre. Car tout désir de ce genre consiste en un mouvement de la volonté qui se porte vers un objet dont elle manque : l'*indigence* est à la racine de toute *concupiscence*. (JANS. lib. II, *de Stat. Nat. Laps.*, cap. 25.) C'est pour remplir cette indigence, c'est donc pour se satisfaire soi-même qu'on désire l'objet en question. *Amor enim indigus, quo quis aliquid aliud appetit, non rei quam appetit, sed indigenti appetit. Sibi ergo appetisset* (Adam) *si quid appetisset; se ergò amasset, antequam aliud appetisset*, etc... JANS. *Liber singularis de Grat. Primi Hominis*, cap. 6). En d'autres termes, tout amour est égoïste, parce que, si différente de nous que soit la chose ou la personne que nous aimons, nous ne la recherchons que pour la *satisfaction* ou *le plaisir* qu'elle nous procure, quand ce ne serait que le plaisir même de l'aimer.

Cette argumentation est à peu près celle par laquelle La Rochefoucauld dénonce l'amour-propre jusque dans l'amitié, ou l'affection maternelle poussée à l'extrême sacrifice. C'est aussi celle dont Hume prend le contre-pied dans la fameuse note du 1[er] *essai sur l'entendement humain*. [Elle avait déjà été contestée, d'une autre manière que chez Hume, par le P. Lami, qui admet que même chez les payens le senti-

commun principe, — du jour où cette volonté s'est détachée de Dieu, sont retombées de tout leur poids vers leurs objets res-

---

ment de l'honneur ou l'amour conjugal a pu être désintéressé. (V. Connaissance de Soi-même, II[e] part. art. III, n° 3, t. V, p. 42 et 83-84).]

c). On ne peut s'empêcher de penser qu'une telle façon d'envisager les rapports du désir et du plaisir apporte quelques difficultés dans le système, en ce qui concerne la véritable notion de l'amour de Dieu : il semble que, dans cette voie, pour soustraire, comme le veut Jansénius, la charité aux conditions psychologiques qui font de toute cupidité une espèce de l'amour-propre (v. Jans., lib. II, *de Stat. Nat. Laps.*, cap. 25 *sub fine*), on soit nécessairement amené à professer *l'amour pur* tel que le conçoivent Fénelon et les quiétistes, et tel que, cependant, la plupart des théologiens de Port-Royal, sauf quelques exceptions comme Gerberon, le repoussent. Nous retrouverons la question, et nous la traiterons en son temps (v. notre 2[e] partie, ch. I).

Disons seulement que pour ce qui est d'Arnauld en particulier, il n'a jamais insisté sur l'identification de la cupidité à l'amour-propre, et que, par ailleurs, les considérations que, dans la dernière partie de sa vie, il emprunte à saint Thomas touchant l'*amour naturel de Dieu* fond de la volonté humaine, le mettent (ainsi que ses disciples Duguet, Quesnel, etc.) dans une position spécialement favorable pour combattre l'*amour pur* (v. t. X, p. 690).

Quoi qu'il en soit, la théorie qu'on peut appeler Janséniste de la concupiscence et de l'amour-propre, essentielle ou non à la doctrine augustinienne de la Grâce, a certainement une grande importance historique, et s'il était permis de la rapprocher de certaines théories modernes ou contemporaines, il est deux rapprochements qui paraîtraient s'imposer :

1° L'idée de l'homogénéité de tous les désirs humains, comme se réduisant tous à la recherche du plaisir, fait le fond de la critique kantienne des Morales *matérielles*. Il suffit de considérer le théorème II de l'*Analytique de la Raison pure pratique :* « Tous les principes pratiques matériels appartiennent, comme tels, à une seule et même espèce, et se rattachent au principe général de l'amour de soi, ou du bonheur personnel.» Et il est curieux d'observer que Kant, pressé de la même difficulté que les augustiniens, de trouver à la moralité un *mobile* qui, d'une part, puisse être principe d'action, et, d'autre part, ne se confonde pas avec ces principes matériels qui sont hors de la moralité parce qu'ils enferment l'amour de soi, aboutit à une solution très proche de celle des augustiniens : en dépit de la différence des mots, *le respect*, sentiment non *pathologique* qui s'attache à la loi morale comme expression de la *raison pure pratique*, correspond assez bien à l'*amour de Dieu* comme le définissent les théologiens de Port-Royal, à savoir comme un acte de la volonté, tout à fait distinct des *sentiments ou plaisirs sensibles* qui l'accompagnent quelquefois, mais non nécessairement [c'est pour n'avoir pas fait cette distinction que Kant répudie l'idée chrétienne de l'Amour de Dieu, sous ce prétexte que l'amour ne peut faire l'objet d'un commandement (v. Crit. de la R. pratique, tr. Barni, p. 263 et suiv.)]; amour qui s'attache à Dieu en tant que *vérité et justice*, en tant que *sagesse éternelle*, en tant que fondement de l'*ordre* (v. le Discours d'Arnauld sur l'amour de Dieu, et la Dissert. théol. sur le commandement d'aimer Dieu. Cf. notre 2[e] partie,

pectifs. L'intelligence n'a plus regardé au delà de sa soif de connaître; la chair, auparavant toute docile à l'esprit, n'a plus songé à le suivre, et n'a plus recherché que le contentement des sens (14); les organes mêmes du corps sont devenus sujets à quantité de mouvements et d'accidents impurs, qui se produisent en dépit de l'âme, parfois à son insu, et ne laissent pas de lui être un motif de honte (15). La nature s'est en quelque sorte répandue en un bouillonnement de tendances désordonnées et contraires (16). Et tout cela n'est que le retentisse-

---

ch. I). Au reste, il n'est pas douteux qu'on ne puisse relever entre la morale augustinienne et la morale kantienne beaucoup d'autres analogies importantes. Mais nous nous en tenons ici au chapitre de la *concupiscence*;

2° Ce même chapitre appelle plus impérieusement encore un autre rapprochement avec des doctrines beaucoup moins éloignées de nous que le kantisme, à savoir celles de la *psychanalyse*. Ce n'est pas seulement par son nom, c'est aussi par son contenu, que la théorie de la *Libido* de Freud, ou celle de Jung (v. la lettre de Freud à Claparède à la fin de la traduction française de la Psychanalyse, p. 69 et suiv.) s'apparente à la théorie augustinienne de la concupiscence.

D'une part, en effet, c'est bien sur l'homogénéité des plaisirs, quel qu'en soit le siège, que s'appuie la thèse de Freud touchant l'universalité de l'instinct sexuel (v. p. ex. l'Introd. à la Psychanalyse, tr. fr. p. 338). Et d'autre part chez les augustiniens, en particulier chez Jansénius, les diverses formes de la concupiscence, en même temps qu'elles sont unies, de la manière que nous avons dit, participent toutes à quelque degré du caractère sexuel. Rappelons seulement la théorie si longuement développée par Jansénius après saint Augustin, — et dans le détail de laquelle, on va le voir, Arnauld ne croit pas nécessaire d'entrer, — théorie qui explique par l'acte de la génération la transmission héréditaire, non seulement de la concupiscence charnelle, mais de la concupiscence en général (v. Aug., *de Nupt. et Concupiscent.*, etc., Jansen., lib. I, *de Stat. Nat. Laps.*, cap. 6 et suiv.; et surtout cap. 19 et suiv. Cf. Barcos, Exposit. de la Foi, p. 59-60; Nicole Instruct. sur le Symbole, t. I, p. 237-238).

Naturellement, nul ne songe à imaginer que Freud, ni personne de son école, doive quelque chose à Jansénius ou à saint Augustin. La question pourrait sans doute se poser plus légitimement en ce qui concerne la filiation de saint Augustin à Kant. Mais ce n'est pas de quoi nous nous occupons.

Le seul but de la présente note est d'indiquer que des conceptions morales ou psychologiques, qui ont été, et sont encore quelquefois, très vivement attaquées au nom de la Religion, se trouvent en réalité assez conformes aux plus anciennes traditions chrétiennes.

(14) V. t. XVI, p. 113. — (15) V. sur ces accidents et mouvements corporels, marques du trouble que le péché a apporté dans l'économie de l'organisme même; t. XVII, p. 276-278. Cf. t. XXVI, p. 32 et suiv. V. aussi Nicole : Instruct. sur le Symbole, t. I, p. 199-200 et 233.

(16) *Hic igitur* (de la révolte d'Adam) *infinitarum cupiditatum exercitus ebulliit.* (Jansénius, *Lib. Sing. De gratia primi hominis*, cap. 6).

ment, à tous les degrés et à travers toutes les parties de l'être humain, du geste initial par lequel le libre arbitre s'est décidément jeté du ciel en terre, quittant le Bien universel pour ne plus s'attacher qu'à soi-même et à son bien particulier. *Voluntas propter corruptionem naturæ, semper sequitur bonum privatum* (17). En cette maxime de saint Thomas tient toute la concupiscence, et tous les instincts entre lesquels elle se partage (18).

Tout revient donc bien, en dernière analyse, à la *dépravation de la volonté*, à cette disposition mauvaise qu'a laissée dans la volonté la première faute, et qui est à la fois la source vive de la concupiscence et, par la direction vicieuse qu'elle impose à l'attention, la cause indirecte de l'ignorance et de l'erreur.

Mais, par un fatal retour, *ignorance* et *concupiscence*, nées de la dépravation de la volonté, l'entretiennent et l'augmentent : « filles du péché », elles deviennent, dit saint Augustin, « mères de beaucoup de péchés » (19). D'une part l'homme, ne discernant plus son devoir, ou ne l'apercevant plus que d'une vue confuse, doit immanquablement s'égarer hors du droit chemin : *necesse est ut peccet a quo ignoratur justitia* (20). Et d'autre part, quand même, par rencontre, il serait averti des prescriptions de la Loi, il ne saurait les accomplir, parce

---

(17) Le texte exact de saint Thomas est : *Voluntas rationalis, propter corruptionem naturæ, sequitur bonum privatum, nisi sanetur per gratiam Dei* (Iª, IIªᵉ, qu. 109, art. 3 *in corp.*). Cette phrase de saint Thomas est très fréquemment citée par Arnauld. Il y revient comme à une maxime fondamentale. V. t. X. p. 405 ; t. XVII, p. 333; t. XVIII, p. 581 ; p. 384, p. 515 ; t. IX, p. 384, etc.

(18) « La cupidité, qui est l'amour de soi-même dominant dans le cœur, est la première plaie et le premier désordre que le péché a fait dans l'homme : il en suit tous les instincts... » (T. X. p. 515.) De même NICOLE : Instruct. sur le Symbole, t. I, p. 199-200.

(19) AUG., *de Nupt. et concupiscentiâ*, lib. I, cap. 24. V. t. XVII, p. 766.

(20) Cette phrase de saint Augustin (*Op imp.*, lib. I, n° 108) est donnée dans la IVᵉ Provinciale comme « célèbre ». Elle est en effet citée souvent par les théologiens augustiniens. V. t. XIX, p. 519; t. XVII, p. 290. Saint Augustin a d'ailleurs maintes fois exprimé la même idée en termes presque identiques. Par exemple : *Qui autem nesciunt, ipsâ boni appetendi malique vitandi ignorantiâ, patiuntur peccandi necessitatem : necesse est enim ut peccet, qui, nesciendo quid facere debeat, quod non debet facere facit.* (*Op. imp., cont. Jul.*, lib. I, n° 105.) Cité *in* t. XVII, p. 228. V. t. X, p. 403; t. X, p. 663, etc. ; t. XIX, p. 519. Arnauld renvoie à d'autres passages semblables de l'*Ep. à Sixte : de Spirit. et lit.*, cap. 36; *De nat. et grat.*, cap. 17; *de gestis Pelagii;* cap. 18; *Retractat.*, lib. I, cap. 15; t. XIX, p. 519.

qu'il est emporté vers la jouissance des créatures, c'est-à-dire vers la violation de la Loi, par une telle pente que la pensée même de la défense divine ne l'arrêterait pas (21). L'expérience nous témoigne, — et les pélagiens, après les philosophes payens, n'ont pu s'empêcher de le reconnaître, — que lorsque l'habitude du vice s'est enracinée dans l'âme, on y court avec une fureur qui ne peut être arrêtée par la raison (22). Or, nous l'avons vu, c'est bien une habitude, la plus générale mais la plus inébranlable des habitudes, que la prévarication d'Adam a, d'emblée, mise en lui : le même entraînement que font paraître à l'égard de leurs vices particuliers, les criminels dits *endurcis*, Adam l'éprouve indistinctement pour tout ce qui, d'une manière ou d'une autre, flatte ses sens et son amour-propre. Et il l'éprouve, dit saint Augustin encore, de façon à n'y pouvoir résister (23). Comment y résisterait-il? Quel contrepoids, la Grâce ôtée, le retiendrait dans les voies divines? Toutes ses affections étant, de par la concupiscence, ordonnées à la créature, ce qui n'est pas la créature ne peut éveiller en lui le moindre désir et demeure forcément sans attrait, partant sans action. Il a perdu le goût du vrai bien (24); il a, dit saint Bernard, à ce point engagé son cœur dans l'amour des plaisirs terrestres, qu'il n'a plus laissé d'accès à l'amour de la justice (25). La cime même de sa volonté, ce qui en l'homme est le siège non pas seulement du vouloir, mais du consentir (26), cela même est incliné dans le sens de la concu-

---

(21) V. t. X, p. 670. Arnauld se réfère ici à saint Thomas (Ia, IIae, qu. 76, art. 3), et à saint Augustin (*Ep. à Sixte*, 194, alias 105); v. aussi t. III, p. 604-605 et t. X p. 605. — (22) V. t. XVIII, p. 923; t. III, p. 605 et t. XVI, p. 275. — (23) « De ce que l'homme approuve le faux pour le vrai, et qu'il se trompe malgré lui, et qu'étant emporté par la violence de ses passions, il ne peut résister à sa concupiscence, et tombe dans ses actions déréglées, ce n'est pas l'état de l'homme dans lequel Dieu l'a créé, mais le supplice auquel il l'a condamné après sa révolte » (AUG., *de Lib. Arb.*, lib. III, cap. 18. Cité et traduit par Arnauld *in* t. XVI, p. 288-289 et t. XVII, p. 262).

(24) V. t. XVI, p. 112-114 et t. XVIII, p. 580-581. — (25) *Voluntas... corrupti corporis vitiato ac vitioso amore languescens et jacens, amorem pariter justitiae non admittit* (SAINT BERNARD, *Serm. 81 in Cantic.*). Arnauld considère ce passage de saint Bernard comme capital. Il le cite souvent : t. XVIII, p. 581; t. VII, p. 702-703; t. X, p. 510-511 et suiv.; t. XXXI, p. 119, etc.

(26) *Apex mentis, cui velle et nolle, consentire ac dissentire datum est* (JANSÉNIUS, lib. I, *de Stat. Nat. Laps*, cap. 3 ; cf. *de grat. Christ.*, lib. VI, cap. 5, *sub fine*). Jansénius et Arnauld avec lui font déjà

piscence. Adam est ainsi livré sans défense à cette cupidité qui l'assiège de tous côtés et dont la douceur contagieuse charme toutes les parties de son âme (27). S'il échappe à l'une de ses séductions, ce ne sera que pour succomber à une autre. Il est donc condamné à mal faire, non pas sans doute à commettre telle mauvaise action plutôt que telle autre, mais à mal faire quoi qu'il fasse. *sive huc sive illuc moveatur, malè movetur,* comme dit saint Augustin (28) : car quoi qu'il fasse, il retombera toujours dans cette dépravation générale qui l'attache à la créature (29) ; quoi qu'il entreprenne, il agira toujours par un mouvement d'amour-propre (30), c'est-à-dire par un renouvellement de son premier péché. Comme dit saint Prosper :

Manet ergo voluntas
Semper amans aliquid quo se ferat, et labyrintho
Fallitur, ambages dubiarum ingressa viarum.
Vana cupit, vanis tumet et timet : omnimodaque
Mobilitate ruens, in vulnera vulnere surgit (31).

---

très expressément la distinction sur laquelle insistera tant Malebranche, entre le *vouloir* et le *consentir*. Saint Augustin aussi du reste.) La volonté, au sens général, comprend, chez eux comme chez Descartes, toutes les inclinations de l'âme, indélibérées ou délibérées ; elle est la faculté du désir : elle est « l'âme en tant qu'appétitive du bien » (v. t. X, p. 614-621, etc.). Mais les mouvements de la volonté ne sont dits libres et méritoires qu'autant que l'âme, avec réflexion et délibération, s'y complaît et y consent. (V. t. XVII, p. 276 et suiv.). C'est ce principe du consentement, ce siège du libre arbitre (à quoi les penseurs modernes réservent d'ordinaire le nom de volonté), que Jansénius appelle *apex voluntatis;* ou encore, *illud quippe supremum animæ* (v. p. ex. lib. I, *de Stat. Nat. Laps.* cap. 3). Nous verrons au chapitre III comment Arnauld s'efforce de montrer contre Malebranche que la Grâce ne détermine pas moins le *consentir* que le simple *vouloir*. V. t. XXXIX, p. 110-115.

(27) T. XVI, p. 113. — (28) AUG., *qu. 18, in Exod.* Sur ce que la nécessité de pécher qui pèse sur l'homme déchu ne le condamne pas à commettre tel péché particulier plutôt qu'un autre, mais seulement à pécher dans toutes ses actions quelles qu'elles soient. V. t. XVII, p. 259-261). Cf. *Theses Molinisticæ...*, t. XX, p. 584 : *Semper ab omnibus peccatis, etiam deficiente gratiâ, abest necessitas coactionis, abest necessitas naturalis, abest ea necessitas quâ voluntas ad certum peccatum determinatur. Remanet solum peccandi in genere necessitas, sed tantum infallibilitatis.* V. aussi t. X, p. 595.

(29) V. t. XVII, p. 325 ; t. X, p. 405, etc. — (30) *Ibid.* — (31) SAINT PROSPER, *Carm. de Ingrat.*, cap. 27, cité [illegible] t. XVII, p. 325.

Voilà comment, pour s'être une fois précipité, Adam est voué à rouler dorénavant de chute en chute (32). Ne craignons pas d'avancer ici des expressions dont se sont servis, avec saint Bernard et saint Augustin, beaucoup d'autres Pères, et qui, bien expliquées, ont un sens très catholique : il est en proie à une véritable *nécessité de pécher*, peine du péché qui a été commis sans nécessité (33).

Mais alors qu'est devenue sa *liberté* ?

Sa liberté, — le Concile de Trente l'a solennellement affirmé contre Luther, — n'a point été « éteinte » (1). Et elle ne pouvait l'être, s'il est vrai, suivant l'enseignement constant de l'Église, d'accord avec la réflexion philosophique, que, sans libre arbitre, il n'y a plus de bien ni de mal imputable, plus de moralité (2), plus d'humanité (3).

Nul doute, par conséquent, que péchant, depuis sa première faute, *inévitablement*, Adam ne laisse pas de pécher *librement*, autrement on ne pourrait même dire qu'il pèche.

Comment cela s'accorde-t-il ?

On ne lèverait pas la difficulté, en remarquant que cette *nécessité de pécher* qu'entraîne en Adam la dépravation de son cœur est une nécessité générale, comme cette dépravation même ; qu'elle ne concerne point chaque péché pris en parti-

(32) V. t. XVII, p. 330. — (33) *Multum erras qui vel* necessitatem (c'est Arnauld qui souligne) *nullam putas esse peccandi, vel illam non intelligis illius peccati esse poenam, quod nulla necessitate commissum est.* (Aug., Lib. I, *Op. imp. cont. Jul.*, cap. 155.) Cité *in* t. XVI, p. 286. (Sur les textes en apparence contraires de saint Augustin dans le *De lib. arb.*, V. t. XVI, p. 288 et suiv. et t. XVII, p. 260 et suiv.) Saint Augustin dit la même chose en cent endroits, expliquant que cette nécessité vient à la fois de l'*ignorance* et des *passions* (*Id.*, *Ibid.*, cap. 156). Cf. de nombreuses citations de saint Augustin *in* t. XVI, p. 285 286, t. XVII, p. 238 et suiv. De même saint Bernard, dans le *Serm. 81 sur les Cantiques* cité plus haut (page 72, note 25) :) *Ita nescio quo pravo et miro modo, ipsa sibi voluntas peccato quidem in deterius mutata necessitatem facit : ut nec necessitas cum voluntaria sit excusare valeat voluntatem, nec voluntas, cum sit illicta, excludere necessitatem.*

(1) V. *Concil. Trid. Sess.*, VI, an. 5 ; t. XVII, p. 266-267. Cf., t. X, p. 509.

(2) V. notamment t. XVII, p. 252 et p. 267 ; t. XVIII, p. 833 ; t. X, p. 437 ; t. X, p. 616, etc. — (3) V. t. XXXVIII, p. 4 : *Hominem ex homine tollit, qui liberum negat.* Cf. t. XVII, p. 258 ; et t. XXXIX, p. 301

culier; et qu'ainsi il n'est point de péché dont Adam, quoique enfermé pour ainsi dire dans le cercle des péchés, ne demeure libre de s'abstenir (4). C'est ce qu'écrivait Bellarmin au sujet des démons : « Ils pèchent véritablement en beaucoup de choses qu'ils peuvent faire et ne pas faire, encore qu'il soit vrai que, quoi qu'ils fassent, ils ne sauraient jamais que pécher (5). » Et c'est ce qu'on peut formuler en termes scolastiques, en disant que la *nécessité de pécher* dont nous parlons s'oppose peut-être à la *liberté de contrariété*, qui est la liberté de bien ou mal agir, mais qu'elle ne touche point à la *liberté de contradiction*, qui est la liberté d'agir ou de n'agir pas (6). La remarque en elle-même est fort juste (7), mais elle ne suffit point. Car outre qu'elle fait singulièrement bon marché de cette liberté du bien que les Pères et l'Église nous obligent bien d'admettre, au moins à quelque degré, dans l'homme déchu (8), elle n'explique pas comment, si la volonté a le pouvoir plein et effectif d'éviter chaque péché, elle ne peut les éviter tous.

Pour dissiper entièrement la difficulté, il faut, avant toutes choses, se défaire de la fausse idée que beaucoup de gens ont du libre arbitre (9).

---

(4) « La nécessité inévitable de pécher que M. d'Ypres admet, après saint Augustin, dans la nature humaine corrompue, lorsqu'elle n'est point aidée de la grâce de Jésus-Christ, ne répugne en aucune sorte à la liberté, dans l'opinion même de ceux qui la mettent dans l'indifférence, parce que ce n'est point une nécessité particulière de commettre chaque péché, en sorte que celui qui fait un péché ne se puisse abstenir de le faire; mais seulement une nécessité générale de pécher, etc. » (T. XVII, p. 259.)

(5) Bellarm., *de Grat. et lib. arb.*, lib. V, cap. 14. Cité *ibid.*, p. 260. — (6) V. t. XVII, p. 260. Cf. Jansénius, lib. IV. *De Stat. Nat. laps.*, cap. 19 et cap. 25 Saint Thomas dit quelque chose de très semblable : *Licet ille qui est in peccato non habeat hoc in propriâ potestate quòd omninò vitet peccatum, habet tamen potestatem nunc vitare hoc vel illud peccatum : undè quodcumque committit, voluntariè committit, et ità non immeritò ei imputatur ad culpam.* (*Sum. cont. gent.*, lib. IV, cap. 160.)

(7) V. t. XVII, p. 258 et suiv.

(8) V. t. XVII, p. 243. Arnauld a toujours affirmé que pour mériter ou démériter, dans l'état de nature déchue, il est toujours besoin d'une *indifferentia activa ad utrumtibet*. V. t. I, p. 194; cf. t. XL p. 8-9. — (9) V., t. X, p. 456. Dans tout ce qui suit, j'expose la seconde théorie de la liberté à laquelle Arnauld s'est arrêté (nous avons vu dans quelles conditions). Mais j'ai naturellement utilisé tout ce qui, dans les textes concernant la première théorie de la liberté (celle de Jansénius) s'accorde avec la seconde, par exemple la critique de l'*indifférence*

Écartons d'abord l'idée moliniste d'une liberté définie par l'*indifférence*, c'est-à-dire par un tel pouvoir d'indétermination ou d'équilibre (10), que, dans la même disposition dans laquelle on a fait le bien, il eût pu arriver qu'on eût fait le mal contraire (11).

Cette absolue indétermination de la volonté peut, sans doute, se trouver jointe au libre arbitre, et elle y a été jointe effectivement dans l'état d'innocence (12) ; mais on ne saurait prétendre qu'elle lui soit *essentielle*, à moins de renoncer et à la religion chrétienne et au bon sens (13).

Car, encore une fois, il est un point dont tout le monde convient, quelque opinion qu'on se fasse d'ailleurs sur la nature de la liberté : c'est qu'elle est la condition du *mérite* et du *démérite*. Partout donc où nous jugeons qu'il y a mérite ou démérite, nous devons juger qu'il y a liberté (14).

Cela étant, que les protecteurs de l'indifférence (15) nous disent ce qu'ils pensent de la *liberté du Christ*, dans les bonnes œuvres de sa vie, et en particulier dans le sacrifice qu'il a fait de cette vie pour le salut des hommes (16). Oui ou non,

---

molinienne. D'autre part, je me suis servi, à plusieurs reprises, de formules employées par Duguet, dans sa Lettre sur la grâce générale, que les éditeurs de Lausanne ont insérée au tome X des Œuvres d'Arnauld (p. 553-608). Cettre lettre traduit avec beaucoup de précision la conception du libre arbitre que Duguet lui-même, de concert avec Quesnel, a contribué à faire adopter à Arnauld dans la dernière période de sa vie (V. à ce sujet notre t. I, liv. II., ch. III).

(10) V. t. III, p. 662-663. Sur l'équivoque de ce mot *indifférence*, v. plus haut p. 36, note 22 : Arnauld qui ne voit pas de raison absolue de le condamner, pense cependant qu'il serait préférable de lui en substituer un autre, qui soit moins étroitement associé à l'idée d'indétermination. Cf., t. III, p. 579, p. 364 et suiv., etc., et t. III, p. 419-420.

(11) La formule dont use ici Arnauld traduit très exactement l'expression scolastique du pouvoir uni à l'acte, du pouvoir *in sensu composito*, par opposition au pouvoir *in sensu diviso*. (Cf. notre t. III ; chapit. II.) V. t. XXIII, p. 807. Pour la critique de l'indifférence ainsi conçue, v. t. XVII, p. 238 et suiv. Arnauld remarque que c'est à cette indifférence que revient la conception de Malebranche, qui fait de la « non-invincibilité » l'essence de la liberté. V. t. XXXIX, p. 696 et p. 251-254.

(12) V. t. XVII, p. 169. Cf. Jansénius : *Erat quippè (primus homo) instar bilancis in æquilibrio constitutus*, etc. *De grat. prim. hom., cap.* 14. — (13) V. t. XXXVIII, p. 4 : *Libertatem indifferentia plerumque comitatur, nequaquam tamen ad illam planè necessaria*. V. surtout t. XVII, p. 243 et p. 257 et suiv. — (14) V. notamment t. X, p. 237 ; t. X, p. 616 et suiv. et p. 620. — (15) V. t. XVII, p. 253.

(16) Cette question de la liberté du Christ a fourni de tout temps aux adversaires du molinisme (augustiniens, thomistes et autres) l'un de

est-ce librement que Jésus-Christ a souffert la mort? S'ils répondent : non, ils ruinent, avec le mérite de la Croix, tout le dogme de la Rédemption (17). S'ils répondent : oui, ils ruinent leur propre thèse. L'Écriture nous assure, en effet, d'une part, que le Christ est mort par obéissance à son Père, et que cette obéissance a été le fondement de son mérite, — *factus obediens usque ad mortem, mortem autem Crucis*, propter quod *Deus exaltavit eum* (18). — d'autre part, qu'étant entièrement impeccable, il ne se pouvait pas faire qu'il ne voulût ce que son Père voulait (19). Il n'a donc pas été indifférent à lui obéir ou à ne lui pas obéir (20). Il a voulu librement ce qu'il a voulu invinciblement (21).

Et, pour descendre à des exemples d'observation vulgaire, n'y a-t-il pas une infinité de cas où, connaissant les dispositions des gens, leurs penchants, leurs habitudes, nous pouvons prévoir à coup sûr leurs bonnes ou leurs mauvaises actions (22)? Qu'une belle femme se livre à un prince éperdument amoureux d'elle, et qui a de plus une véhémente passion pour le plaisir de la chair, infailliblement il contentera sa passion (23). Infailliblement une prostituée de profession commettra le péché quand elle sera sollicitée et attirée par une récompense considérable. Non moins infailliblement, une fort honnête femme, et qui a un grand amour pour son mari, résistera à une sollicitation contre son devoir ; un juge d'une probité singulière refusera de se laisser corrompre par des présents pour commettre une injustice (24). Qui cependant oserait prétendre qu'il ne voit dans ces diverses personnes rien à louer ni à blâmer (25)? Qui estimerait un criminel plus punissable de ce qu'il est demeuré longtemps en suspens avant de se résoudre à son crime (26)? Ou qui s'imaginerait diminuer l'éloge dû à des sujets pour avoir refusé de trahir leur prince, en disant

---

leurs principaux arguments. V. t. XVII, p. 250-258 (Arnauld rapporte là les considérations de Gibieuf et de Jansénius sur ce sujet de la liberté du Christ). V. aussi t. XXXIX, p. 696 et suiv. Cf. t. X, p. 441, et t. X, p. 618. — (17) V. XVII, p. 252.

(18) Philipp. II, 8. V. t. XVII, p. 253. — (19) V. t. XXXIX, p. 696. — (20) V. t. III, p. 419. — (21) V. t. XXXIX, p. 696. — (22) V. t. X, p. 437. — (23) V. t. X, p. 616.

(24) Tous ces exemples sont pris (entre beaucoup d'autres) de : Instruct. sur l'accord de la Grâce et de la Liberté, t. X, p. 437. V. t. X, p. 616-617. — (25) *Ibid.* — (26) *Ibid.*, p. 437.

que leur fidélité et leur générosité les rendait incapables d'une telle trahison (27) ? La lumière naturelle, en même temps que la Foi, nous en assure : quelque possédés que soient les hommes d'un amour vicieux ou d'un amour saint, ils font librement le bien et le mal auquel leur inclination, ou corrompue ou vertueuse, les porte ; autrement les plus abandonnés pécheurs ne pècheraient plus, et les saints de cette vie les plus remplis de l'amour de Dieu ne mériteraient plus (28).

C'est donc une vérité de sens commun (29), avouée non seulement des Pères, non seulement des philosophes, mais de quiconque n'est pas tout à fait barbare (30), qu'une certaine sorte de *détermination*, voire de détermination infaillible, ne détruit point la liberté (31).

Est-ce à dire pourtant, comme l'ont soutenu quelques théologiens, que toute sorte de détermination, même infaillible, pourvu qu'elle ne résulte pas d'une violence extérieure, soit compatible avec le libre arbitre, et que *libre* signifie purement et simplement *volontaire* (32) ?

Une telle opinion serait assurément bien commode pour concilier, chez l'homme déchu, les persistances du libre arbitre avec une nécessité de pécher qui n'est qu'une nécessité de

---

(27) V. t. XVII, p. 257. — (28) V. t. VII, p. 711-712. — (29) « Un sentiment que la nature a imprimé dans l'esprit de tous les hommes. » (T. X, p. 616.) — (30) *Ibid.* — (31) *Ibid.*, p. 616. V. t. X, p. 437 et suiv.

(32) Cette opinion n'est pas tout à fait celle de Jansénius, qui admet que chez l'homme déchu, tout au moins, la *liberté* ne va point sans l'*indifférence* (V. notre tome III, ch. I). Elle pourrait avec assez de fondement être attribuée à saint Bernard et au maître des Sentences (Pierre Lombard). Arnauld fait cependant des réserves quant à saint Bernard (V. t. III, p. 418). Et elle est très précisément celle de Luther et de Calvin. Il est juste de remarquer que tous les auteurs qui réduisent la liberté à l'*exemption de contrainte*, ou à la *spontanéité*, y joignent (de façon expresse ou sous-entendue) l'*advertentia rationis*, et qu'ainsi leur doctrine de liberté est substantiellement identique à celle, par exemple, de Leibniz. — Le mot *spontanéité*, quoiqu'il ne se rencontre pas chez Arnauld, est de la langue de son temps. V. cette décision de la Congrégation de l'Oratoire, en 1678, portant qu'on enseignera dans ses collèges « que la liberté de l'homme est une puissance élective qui consiste dans l'indifférence, et non seulement dans l'exemption de contrainte, que les philosophes appellent *spontanéité* ». [Recueil de quelques pièces curieuses concernant la philosophie de M. Descartes (Bayle), Amsterdam 1684]. Le terme de *spontané* se trouve aussi, dans le même sens, chez Petau. V. *Dogm. theol.*, t. I, lib. V, p. 308.

vouloir le mal. Par malheur elle donne lieu, elle aussi, à de graves objections (33).

A mettre la liberté dans la seule *exemption* de *contrainte*, on a, d'abord, quelque peine, — si ce n'est par des additions ou restrictions peu cohérentes avec la formule primitivement posée (34), — à éviter la condamnation dont les Bulles d'Innocent X et d'Alexandre VII ont frappé la 3ᵉ proposition, dite de Jansénius (35), portant que pour mériter ou démériter, dans l'état de nature déchue, il suffit d'une *libertas a coactione* (36).

Ensuite, on heurte à nouveau l'idée que les hommes se font communément de leur liberté (37). Cette idée est que personne n'est vraiment libre, de la liberté indispensable au mérite, que ceux qui font ce qu'ils font de leur propre mouvement, par leur choix (38) et comme maîtres de leurs actions (39). Mais, d'autre part, chacun convient que parmi les actions qui s'accomplissent en nous sans contrainte, il faut mettre à part celles auxquelles l'âme est déterminée par une *nécessité naturelle*, ou si l'on préfère, par un *instinct* (40). Car dans ce dernier cas, on ne saurait dire que l'âme se détermine par elle-même, qu'elle se porte d'elle-même à agir, ni qu'elle soit maîtresse de son action, *actûs sui domina* (41). On dirait plutôt qu'elle y est entraînée par son objet *machinalement* (42). Comme, donc, le choix n'a point ici de part, on ne doit point parler, et on ne parle point, de libre arbitre.

---

(33) V. t. III, p. 417 et suiv. — (34) V. t. III, p. 417; t. III, p. 610. — (35) La 3ᵉ proposition condamnée est celle-ci : *Ad merendum et demerendum, in statu naturæ lapsæ, non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione.* Sur les rapports de cette proposition avec les prop. 39, 66, 67, de la Bulle contre Baïus; sur la véritable doctrine de Jansénius et des théologiens de Louvain qui l'ont suivi; enfin sur la façon dont Arnauld, après avoir défendu cette doctrine, a été conduit à l'abandonner : V. notre tome III, ch. I (et aussi le tome I, chap. IV). La doctrine de Jansénius a été expressément adoptée par Pascal. Nicole semble aussi s'y être tenu.

(36) Au contraire, on rend raison très aisément « pourquoi *ad merendum et demerendum non sufficit libertas a coactione sed requiritur libertas a necessitate* », en adoptant la définition de saint Thomas qui met le libre arbitre dans la *potestas ad opposita*. V. t. III, p. 498. — (37) V. t. X, p. 619. — (38) *Ibid.*, p. 621. — (39) *Ibid.*, p. 616. V. t. X, p. 635; t. X, p. 438-439.

(40) Saint Thomas, et Arnauld après lui, identifient les deux termes : V. *Sum. Th.* Iᵃ, qu. 19, art. 10, cité *in* t. X, p. 633.

(41) V. t. X, p. 620; t. X, p. 438. — (42) *Ibid.*, p. 438.

C'est justement pourquoi nul ne songe à attribuer le libre arbitre aux bêtes (43). Tout le monde, hormis les cartésiens, croit à l'âme des bêtes. Tout le monde reconnaît en elles, *vim cognoscitivam*, c'est-à-dire une faculté de connaissance qui, à la perfection et à l'étendue près, a beaucoup de rapport à la nôtre, et *vim appetitivam*, c'est-à-dire une « faculté appétitive » qui, malgré la différence des noms, ressemble fort à ce que nous appelons volonté. Mais cette « faculté appétitive », personne ne l'estime libre. N'est-il pas clair pourtant qu'un cheval qui a soif et qui voit de l'eau y court sans contrainte, et qu'il faut user de contrainte pour l'empêcher d'y aller ? C'est donc que, dans le sentiment général, l'exemption de contrainte, même accompagnée de connaissance, n'est pas le tout de la liberté (44).

Que si, après l'âme des bêtes, réelle ou supposée, nous considérons l'âme des hommes, nous ne laisserons pas d'y trouver des exemples de cette sorte de détermination naturelle, ou instinctive, et non libre : nous en trouverons, — pour ne rien dire de l'acquiescement naturel de l'entendement aux premiers principes (45), ou de ces mouvements naturels dont les passions agitent l'âme en tant qu'unie au corps (46), — nous en trouverons au sein même de la volonté proprement dite (47) : dans cette inclination que nous avons tous par nature et que saint

---

(43) Cet argument est développé dans la lettre au P. Macaire, t. III, p. 418-419. L'argument est pris de saint Thomas : *Dicendum est quod liberum arbitrium habemus respectu respectu eorum quæ non necessario volumus, vel naturali instinctu. Non enim ad liberum arbitrium pertinet quod volumus esse filis, sed ad naturalem instinctum. Unde et alia animalia quæ naturali instinctu moventur ad aliquid, non dicuntur libero arbitrio moveri.* (Iª qu. 19, art. 10.) Cité *in* t. X, p. 633.

(44) V. t. III, p. 418-419. Il va sans dire que, dans toute cette argumentation, Arnauld ne répudie nullement l'opinion cartésienne de l'automatisme des bêtes. S'il fait état de l'opinion commune qui attribue aux bêtes une âme, c'est uniquement pour savoir si la réduction de la liberté à l'exemption de contrainte est ou non conforme au sens commun.

(45) V. sur cette détermination naturelle de l'entendement au regard des premiers principes : t. X, p. 438 ; t. X, p. 622 ; t. X, p. 635. — (46) V. t. X, p. 623-624. — (47) Sur cette distinction de la volonté proprement dite d'avec l'entendement, d'une part, et d'autre part d'avec les modifications de l'âme en tant qu'unie au corps (sensations, appétits, de la faim, soif, etc., passions et mouvements, *primo-primi*) v. t. X, p. 621 et p. 623-624.

Thomas compare, à juste titre, aux instincts des animaux (48), à vivre et à vivre heureux (49). N'est-ce pas une inclination aussi exempte de contrainte que possible (50)? Et cependant, qui s'aviserait de la trouver méritoire ou blâmable (51)? Voilà donc au moins un volontaire très parfait, qui, ce nonobstant, n'est pas libre (52).

Force est donc bien d'avouer que si la notion de la liberté est trop resserrée quand on y comprend l'indifférence, elle est trop vague quand on n'y fait entrer que le volontaire (53).

Mais encore, la vraie notion de la liberté, quelle est-elle?

Nous n'avons, pour la bien concevoir, qu'à faire une sérieuse réflexion sur ce qui se passe en nous (54). « La liberté, dit un savant théologien, est une chose de sentiment et d'expérience (55). » Parole très juste, et de grande portée. Entendez que cette propriété des natures intelligentes qu'on nomme libre arbitre est unique en son espèce, et qu'il est vain de la vouloir éclaircir par des comparaisons prises d'autres choses, puisqu'elle n'a rien ailleurs qui lui ressemble (56) : c'est dans elle-même qu'il la faut chercher. La même expérience intime qui nous en atteste la réalité peut seule nous en découvrir la nature (57).

---

(48) V. Iª, qu. 19, art. 10, loc. cit. *in* t. X, p. 633. — (49) V. t. X, p. 617, 620 et suiv. ; t. X, p. 438 et suiv. ; t. III, p. 418 et suiv., etc. ; t. III, p. 582 et suiv. — (50) V. t. III, p. 417. — (51) V. t. X, p. 622. — (52) V. t. III, p. 417. — (53) V. t. III, p. 610. Cf. t. XXXIX, p. 696. Il faut noter que le grand adversaire de Jansénius, le P. Dechamps, opposé précisément à la définition janséniste de la liberté par le seul *volontaire* la doctrine de saint Thomas que la volonté n'est pas libre là où elle agit comme *nature*. V. de *Hæresi Janseniana*, lib. III, disp. II, cap. III, nᵒˢ 5, 6, 7. Arnauld ne fait nulle part mention de cette remarque du P. Dechamps, et il est difficile de savoir dans quelle mesure il en a été influencé. — (54) V. t. X, p. 436.

(55) Nicole, dans son traité de la *Grâce générale*. Arnauld rapporte les principes de Nicole, qu'il approuve afin d'appuyer sur eux la réfutation d'un des arguments que Nicole fait valoir en faveur de sa grâce générale. V. t. X p. 496.

(56) Arnauld a toujours protesté contre les comparaisons prises du monde matériel par où beaucoup de théologiens (les molinistes, et aussi Nicole) essaient de rendre sensibles ou l'impuissance de la volonté en regard du bien, ou sa coopération avec la grâce, etc. Ces comparaisons, selon lui, ne font que brouiller et obscurcir. V. notamment t. X, p. 503 et suiv. Cf., t. XVIII

(57) « La liberté de la volonté est une chose de sentiment et d'expérience dont on ne saurait douter. Cela est très vrai. Demeurons fermes dans cette pensée, et elle nous mènera bien loin. N'allons point

Or, que nous apprend l'expérience intime ?

Elle nous apprend que nous nous sentons libres dès là qu'en prenant une décision ou avant de la prendre, nous sentons en nous le pouvoir de prendre la décision opposée. — D'où il suit que la nature de notre liberté est d'être, comme dit saint Thomas, *facultas ad opposita*, puissance des contraires, et que cette définition n'a pas besoin de preuve, puisque chacun en est persuadé par une conviction intérieure (58).

L'expérience nous apprend encore qu'il y a un cas, dans cette vie, où notre volonté n'éprouve point ce sentiment de pouvoir se déterminer au contraire de son vouloir actuel : et c'est, en ce qui nous concerne, le désir d'être heureux (59). Car, comme dit si souvent saint Augustin, « nous voulons tous généralement être heureux, et nous le voulons de telle manière que nous ne pouvons en aucune sorte vouloir être malheureux » (60). Il y a bien des gens qui déclarent : « Je veux être misérable ». Mais ceux qui tiennent ce langage ne veulent dire autre chose, sinon : « Je veux être dans un tel état où vous croyez que je suis misérable (61). » Notre âme n'a point de puissance pour l'opposé du bonheur (62). — D'où il suit qu'il faut apporter une exception à la maxime de saint Bernard, *ubi voluntas, ibi libertas* (63) ; que nous ne sommes pas libres de vouloir être heureux, ni (étant évident qu'il faut être pour être heureux) de vouloir vivre, mais que nous y sommes

---

chercher ailleurs que dans nous-mêmes la notion et l'idée de la liberté. Gardons-nous de la vouloir éclaircir par des comparaisons prises d'autres choses. Elle est unique en son espèce ; et cette propriété des natures intelligentes n'a rien d'ailleurs qui lui ressemble. Arrêtons-nous donc uniquement au sentiment intérieur que nous en avons. Nous en apprendrons plus par là que par toute autre voie... C'est dans elle-même qu'il la faut chercher (la liberté) ; et on ne l'y peut trouver que par le même sentiment intérieur que vous nous donnez pour preuve de ce que vous en dites. » V. t. X, p. 496. V. aussi p. 497. De même t. X, p. 436. Cf., t. XVII, p. 257.

(58) V. t. X, p. 497. — (59) *Ibid.*, p. 498 ; et t. X, p. 615. Cf., t. X, p. 611-613. V. aussi t. III, p. 662. — (60) V. t. X, p. 498.

(61) V. t. X, p. 615. — (62) « A l'égard du désir d'être heureux, nous ne pouvons pas dire, comme nous pouvons faire à l'égard de toutes nos autres volontés délibérées : je désire d'être heureux, mais je sens bien en même temps que, si je voulais, je pourrais ne pas désirer d'être heureux. Car nous sentons, au contraire, que nous ne pouvons pas vouloir n'être pas heureux. » V. t. X, p. 498 ; t. X, p. 439. Cf. t. III, p. 663.

(63) V. t. X, p. 513-514 ; t. III, p. 418.

déterminés par une nécessité naturelle (64), la seule, suivant saint Thomas, qui exclut la *potestas ad opposita* (65) et qui mérite d'être appelée, purement et simplement, *nécessité* (66).

Mais la même expérience intime nous apprend aussi qu'à la réserve de ce désir du bonheur, dans toutes nos autres volontés délibérées, notre âme peut toujours dire, quand elle veut actuellement une chose, qu'elle pourrait ne la pas vouloir si elle voulait, ou, quand elle n'en veut pas une autre, qu'elle la pourrait vouloir (67). Nous ne nous déterminons à rien de particulier que nous ne connaissions, par un sentiment intérieur, que nous avons le pouvoir de nous déterminer au contraire (68). Cela est vrai quels que soient l'objet et la force de notre détermination (69). Cela est vrai, singulièrement, dans les cas où notre volonté suit sans une ombre d'hésitation ni d'incertitude, notre intérêt, notre habitude, ou notre passion. Demandez à un avare s'il peut vivre sans manger, et il répondra sans hésiter qu'il ne le peut pas. Mais demandez-lui s'il n'est pas en son pouvoir de refuser une riche succession qui lui est échue? Il vous dira qu'il le peut, mais qu'il se donnera bien garde de le faire, parce qu'elle accommode merveilleusement ses affaires. Il sent qu'il peut refuser cette succession ; et s'il dit qu'il ne le peut pas, c'est qu'il entend par ces termes qu'il ne le veut pas, et qu'il ne veut pas le vouloir (70). Il y a ainsi une infinité d'actions que les hommes disent pouvoir faire, et qu'ils savent bien qu'ils ne feront jamais, parce que leur volonté, qui sent qu'elle les pourrait vouloir, sent en même temps que, ces actions étant déraisonnables, elle ne s'y résoudra point (71). Toute discussion à ce sujet serait superflue ; il n'y a qu'à constater le fait (72). Le fait est qu'au moment même où nous sommes, et où nous nous savons infailliblement déterminés à suivre notre affection dominante, nous conservons le sentiment intérieur que nous avons le pouvoir d'aller à l'encontre (73). — D'où il suit que la

(64) V. t. X, p. 498; t. X, p. 438-439. — (65) V. t. X, p. 498; t. X, p. 438; t. III, p. 610. — (66) V. t. X, p. 635. — (67) V. t. X, p. 497 et t. III p. 663 et p. 503. — (68) V. t. X, p. 497. — (69) *Ibid.* — (70) V. t. X, p. 496. Tout ce passage est une citation de Nicole. Arnauld, qui approuve ces remarques, les retourne contre Nicole même. V. des exemples analogues *in*, t. III, p. 419-420.

(71) V. t. X, p. 501-502. — (72) *Ibid*, p. 507. — (73) *Ibid*, p. 497-498.

volonté est essentiellement, à l'égard de tout objet autre que le bonheur, une puissance naturelle de vouloir et de ne pas vouloir (74), et qu'elle doit donc, généralement parlant, être qualifiée de libre (75).

Demandera-t-on maintenant ce que signifie cette puissance des contraires, qui est essentielle à la volonté, et qui pourtant ne lui appartient pas dans tous les cas?

Les considérations, — empruntées à la *Somme* de saint Thomas, — qui nous ont déjà fait comprendre l'impossibilité de l'état de pure nature, nous fourniront la réponse :

En chaque chose, l'*agir* suppose l'*être*, le mouvement suppose un moteur immobile, la réflexion suppose l'instinct (76). De même qu'en matière spéculative, les premiers principes, connus naturellement, sont le fondement des démonstrations, de même, en matière pratique, toutes nos décisions raisonnées dépendent d'une fin dernière, naturellement voulue (77). Cette fin dernière, c'est le *Bonheur*, ou la *Béatitude*, ou le *Bien* : on a vu que ces termes sont synonymes (78). Nous ne voulons rien qu'en vue du bonheur, nous n'aimons rien que ce qui nous semble bon, et parce que nous le jugeons tel (79). Le désir de la béatitude ou du bien est ainsi le *primum movens* de la volonté, et, au sens aristotélicien du mot, sa *nature* (80). La volonté ne peut pas plus s'en départir que se nier elle-même. Il est nécessaire de la forme la plus absolue de la nécessité, d'une nécessité logique (81).

---

(74) *Ibid*, p. 498.

(75) C'est en ce sens qu'on peut justifier la proposition de saint Bernard, « *ubi voluntas, ibi libertas* » ; parce que « quand une proposition est vraie généralement, à un seul cas près, il est assez ordinaire de laisser la proposition générale sans en arguer l'exception, ou parce qu'on n'y fait pas d'attention, ou parce qu'on la néglige, ne revenant pas au sujet que l'on traite », t. III, p. 418). — (76) V. les citations de la *Somme* (Ia, qu. 82. art. I et Ia, IIae, qu. 10, art. I et 5). *In*, t. X, p. 629 et 630, et p. 636 et 638.

(77) V. *Ibid.*, p. 627, 629, 636, etc. Sur ce parallélisme de l'entendement et de la volonté. Cf., t. X, p. 615, 622. — (78) Cf., t. X, p. 635-636; Cf., *ibid.*, p. 627. V. aussi, t. X, p. 439; t. III, p. 418, et t. X, p. 687. — (79) V. notamment, t. X, p. 615, Cf., t. XVII, p. 307. — (80) V. t. X, p. 636 Cf., t. X, p. 629-630. Sur la distinction des thomistes entre le *Voluntas est natura*, et le *voluntas est volunta*, ou *ut ratio*. V. *Ibid.*, p. 635 et p. 629-630, et 631-632. Cf., t. X, p. 586.

(81) En ce sens que le contraire implique contradiction *ex hypothesi*, V. t. X, p. 439; t. X, p. 617-618.

Mais de cette nécessité même découle ce que nous appelons notre libre arbitre (82).

En effet, — nous l'avons vu aussi, — notre désir de bonheur, s'étendant à n'importe quelle forme de bien (83), ne se termine en réalité qu'à celui qui comprend en soi la totalité du bien possible. Il est le désir d'un bien infini, et, en ce sens, un désir infini (84); il implique une puissance infinie de désirer.

Supposé donc que l'objet véritable de ce désir nous soit proposé avec une immédiate évidence (85), tel que le contemplent, au ciel, les anges et les bienheureux, et tel qu'il est en lui-même, bien universel, bien parfait, bien essentiel, bon en toute manière et selon toute sorte de considération, plénitude et source de toute bonté (86) : il enlèvera, il entraînera la volonté, avec la même nécessité qui la fait vouloir être heureuse, remplissant toute sa capacité de bonheur, comblant tous ses vœux, occupant toutes ses forces, réduisant en actes toutes ses virtualités (87), et ne lui laissant pas la moindre ouverture à s'empêcher de l'aimer, puisque, pour ne l'aimer pas, il faudrait qu'elle pût s'y figurer quelque ombre de mal ou de défaut, ce qui est contre l'hypothèse (88). Il implique donc contradiction de dire qu'il y ait un pouvoir de ne pas aimer Dieu dans celui qui le voit clairement et à découvert (89). Et c'est pourquoi, à parler exactement, on ne doit pas attribuer de liberté à l'*amour béatifique* (90).

Mais dans cette vie, où Dieu même ne nous est connu que par le moyen d'une représentation obscure et incomplète (91),

---

(82) V. t. X, p. 439. — (83) A la différence des instincts ou appétits sensibles des animaux, qui sont déterminés naturellement à des objets particuliers. V. t. X, p. 628-629, et les citations de saint Thomas. — (84) V. t. X, p. 586. — (85) V. t. X, p. 617 : « non par le moyen de quelque espèce ou image, mais en lui-même, avec une parfaite évidence ». — (86) *Ibid.*

(87) V. t. X, p. 586, et t. X, p. 639. — (88) V. t. X, p. 618; t. X, p. 440; t. X, p. 638-639. Cf., les textes de saint Thomas cités à la p. 626-630. — (89) V. t. X, p. 618. — (90) V. t. X, p. 638-639; t. X, p. 617-618; t. X, p. 440-441; t. III, p. 583, p. 610, p. 682, etc. Quoique l'acte même de l'amour béatifique ne soit pas libre, les actes qui sont faits par les bienheureux en vertu de cet amour le sont, parce que leur objet immédiat, quoiqu'il se rapporte au Bien parfait, n'est pas le Bien parfait. V. t. X, p. 639; t. X, p. 618. Cf., t. X, p. 440-441.

(91) V. t. X, p. 618 :

« La connaissance que nous avons de Dieu en cette vie, quelque certaine qu'elle soit, est néanmoins fort imparfaite pour ce qui est de

nous n'avons affaire qu'à des biens limités. Or, nul bien limité n'a de quoi se soumettre une faculté de vouloir qui est sans limites. Le plus parfait en son genre peut toujours, ne fût-ce qu'en tant qu'il manque des perfections d'un autre genre, être envisagé sous l'aspect du mal (92). Par suite, si fortement qu'il touche la volonté, il lui fournit toujours assez de raisons de l'abandonner (93). Elle pourra bien le choisir, puisqu'elle peut aimer à un degré quelconque de bonté; mais il ne s'impose pas à son choix. Si elle le choisit, c'est parce qu'elle s'y porte d'elle-même (94). Et, en le choisissant, elle retient toute sa capacité d'aimer et de choisir autre chose (95). Et voilà, métaphysiquement exprimé, ce qui signifie le sentiment de *maîtrise de soi* ou de *pouvoir des contraires*, où l'expérience intime nous a montré la marque de la liberté (96). Il signifie que la volonté domine sa propre action; qu'elle se meut elle-même d'après ses motifs plutôt que ses motifs ne la meuvent ; qu'à la différence d'une cause ordinaire qui s'épuise

---

la clarté. L'âme ne connaissant donc Dieu que par abstraction en cette vie, n'est point naturellement déterminée à l'aimer, mais seulement quand elle le connaît par cette vision intuitive, qui rend toutes les perfections infinies de Dieu tellement présentes à notre esprit, que, le connaissant de cette manière, il ne peut se figurer en lui la moindre ombre du mal. » Cf., t. X, p. 637-638.

(92) *(Particularia bona) in quantum deficiunt ab aliquo bono, possunt concipi ut non bona, et secundum hanc considerationem possunt repudiari.* V. t. X, p. 638. V. aussi les citations de saint Thomas, *ibid.*, p. 630-631. — (93) V. t. X, p. 587.

(94) Lorsque l'objet proposé à la volonté épuise sa capacité de desirer, lorsque la vertu de la volonté lui est entierement soumise, (t. X, p. 617), alors on ne peut pas dire que la volonté se porte vers cet objet parce qu'elle le veut (*ibid.*) : elle est en quelque sorte « entraînée » par lui comme *machinalement* (V. t. X, p. 438). Au contraire, si l'objet ne remplit que la capacité de désirer qui est en la volonté, s'il n'est pas, pour ainsi dire, à la mesure de la volonté (et c'est le cas pour tous les biens particuliers) alors il n'a pas la force d'entraîner la volonté : si la volonté, s'y porte, c'est par un effort qu'elle fait par elle-même ; et c'est ce qu'on entend en disant que dans ce cas *elle veut parce qu'elle veut* (V. t. X, p. 615, 617). Cf., t. X, p. 628, les citat. de saint Thomas.

Cum autem possibilitas voluntatis sit respectu boni universalis et perfecti, non subjicitur ejus possibilitas tota alicui particulari bono : et ideo non ex necessitate movetur ab illo (Iª, qu. 83, art. I, art. 2). Cf. *Ibid.*, p. 636.

(95) V. le résumé donné de la doctrine d'Arnauld sur la liberté *in*, t. X, p. 612. Cf., t. X, p. 587. — (96) V. t. X, p. 627, 629, 630, 635; t. X, p. 616; t. X, p. 438.

dans son effort, elle conserve, quoi qu'elle fasse, une surabondance de force qui produirait au besoin le contraire de ce qu'elle fait ; qu'enfin, au delà de son vouloir actuel, elle reste constamment disposée à vouloir mieux et davantage.

En un mot le fondement de notre liberté est celui même de notre indigence et de notre misère : la disproportion entre la condition terrestre de l'homme et sa destinée divine. L'âme humaine est faite pour l'infini ; elle tend nécessairement à l'infini ; elle ne peut se satisfaire que de l'infini. C'est pour cela que, réduite à vivre dans un monde fini, elle y est malheureuse. C'est aussi pour cela qu'à l'égard de tous les objets de ce monde fini, elle est libre (97).

S'il en est ainsi, on n'a pas de peine à concevoir de quelle manière la liberté subsiste chez Adam pécheur.

Sur lui pèse une nécessité de pécher. Mais cette nécessité n'est point la nécessité absolue, celle qui vient de la nature. Ce qui fait pécher Adam, ce n'est pas précisément sa nature, laquelle, après comme avant la chute, ne va qu'au *bonheur* ou au *bien en général* ; c'est l'ignorance et la concupiscence, ou, pour remonter à leur origine commune, c'est le mauvais pli que la volonté s'est donné par sa faute, et qui la détermine à chercher son bonheur hors de sa fin naturelle. Et, sans doute, cette détermination est infaillible et invariable. Mais en quel sens ? En ce sens seulement, que, la volonté s'étant décidément et pour toujours résolue à prendre pour règle de ses actions l'amour de soi et des biens particuliers, il n'est pas possible, tant que durera cette obstination, qu'elle se guide en même temps par l'amour du bien universel (98). Cela fait-il que l'amour vicieux dont elle est possédée épuise sa capacité d'aimer (99) ? Cela empêche-t-il que les jouissances de l'ambition, de la curiosité, ou de la chair, auxquelles elle se borne, ne soient étrangement mêlées d'amertume, et qu'au sein des pires dérèglements le cœur n'en éprouve, et ne s'en avoue, la vanité ? Cela ôte-t-il aux biens créés leur imperfection, et à la volonté son amplitude illimité (100) ? Non certes. On voit donc

(97) Sur le sens précis de cette doctrine de la liberté par rapport au déterminisme de Jansénius, V. notre t. III, ch. I.

(98) V. t. X, p. 513. — (99) V. t. X, p. 616-617 ; t. X, p. 639. Cf., t. X, p. 612. — (100) Cf., t. X, p. 687.

que sous l'influence de la concupiscence comme de n'importe quelle passion (101) ou habitude particulière, la volonté dépravée d'Adam doit rester ce qu'elle est, *faculté des contraires*, et qu'elle a beau être immanquablement adonnée au mal, elle garde en soi la liberté, le *pouvoir physique* de faire le bien (102).

Mais, en fait, il est absolument certain qu'Adam n'usera jamais de sa liberté que pour mal vivre? — Oui. — Le prétendu pouvoir physique de faire le bien est donc un pouvoir inutile, et comme endormi, qui n'a jamais produit et ne produira jamais aucun acte? — Oui encore. — C'est donc un pouvoir qui ne peut rien, un pouvoir purement nominal, une chimère comparable à ces remèdes spécifiques des charlatans, qui ont la vertu de guérir toutes les maladies, et qui n'en guérissent aucune (103)? Tant s'en faut. Une puissance qui reste privée de son acte par suite de quelque obstacle extérieur ou faute de quelque condition accessoire n'est pas pour autant une puissance nulle. Appelons-en ici, une fois de plus, au témoignage du sens commun. Dira-t-on que ce soit avoir ôté à un homme la puissance naturelle de voir que de lui avoir bandé les yeux (104)? Ou, parlant de la puissance naturelle d'avoir des enfants, puissance qu'ont la plupart des hommes arrivés à un certain âge, et qui évidemment requiert pour s'exercer l'union

---

(101) Il en est de même de la concupiscence et des habitudes vicieuses avec quelque force qu'elles portent un débouché à des plaisirs défendus; il s'y porte librement, parce qu'il n'y est point *naturellement déterminé*. Et ainsi *remanet semper in homine quantumvis prono ad libidinem facultas ad oppositum*. V. t. III, p. 365.

(102) V. sur tout cela : Écrit du Pouvoir physique, t. X, particulièrement p. 498-499 : « Une *impuissance physique* dans la volonté à l'égard d'une bonne œuvre est une aussi grande chimère qu'une montagne sans vallée. Car pourquoi est ce qu'une montagne sans vallée est une chimère? C'est parce que l'idée d'une montagne enferme celle d'une vallée. Or, l'idée d'une volonté libre enferme celle d'une *puissance naturelle* à vouloir cette bonne œuvre, lors même qu'elle est la plus déterminée à ne la pas vouloir. »

(103) Ce sont les expressions de Nicole-Wendrock dans ce dialogue sur la 18e Provinciale où il s'attache à établir la réalité du pouvoir de résister à la grâce efficace, encore que ce pouvoir ne soit jamais suivi d'effet. Arnauld, dans toute son argumentation au sujet du *pouvoir physique*, retourne contre Nicole lui-même les réflexions et les exemples de Wendrock. (V. tout l'Écrit du pouvoir physique, particulièrement p. 497 et suiv. où Arnauld renvoie Nicole à Wendrock.

(104) V. t. X, p. 486.

avec l'autre sexe, s'est-on jamais avisé d'appeler « impuissants » ceux qu'on aurait enfermés dans une tour où nulle femme ne pourrait entrer (105)? Il n'est donc pas essentiel à une puissance physique de produire toujours son effet, et lorsqu'elle ne le produit pas pour n'avoir pas tout ce qui lui est nécessaire pour le produire, on ne doit point dire que la puissance physique n'est plus, mais seulement qu'elle est liée et empêchée (106). A y bien regarder, et particulièrement dans l'ordre des choses qui dépendent de nous, la vie humaine est pleine de pouvoirs sans effet (107). En veut-on considérer un, dont nul ne doute? C'est le pouvoir de s'arracher les yeux (108). Il n'y a personne qui ne reconnaisse qu'il le peut faire, même pour se divertir : et cependant il n'y a personne qui le veuille, ni qui l'ait voulu, et personne ne le voudra jamais (109). Et combien d'autres choses que nous disons être en notre pouvoir, et que nous sommes bien assurés que nous ne voudrons point, tant elles sont contraires à notre intérêt, ou simplement à la coutume ou à la mode! — Nous ne les pouvons donc pas faire, dira quelqu'un, puisque nous ne les pouvons vouloir! — Mais en vérité, nous savons et que nous les pouvons faire et que nous les pouvons vouloir (110). Et comment le savons-nous? Point n'est besoin d'invoquer ici le consentement universel de nos semblables : nous le savons parce que nous sentons en nous la force de produire ce vouloir actuel, si éloignés que nous soyons de le produire effectivement (111). Qu'une faculté se laisse ainsi saisir en elle-même, qu'elle se manifeste indépendamment de son exercice, le fait peut paraître étonnant ; et sans doute est-il propre à

---

(105) *Ibid.*, p. 487. — (106) *Ibid.*, p. 486 et p. 487.

(107) V. NICOLE, Traité de la Grâce générale cité et approuvé par Arnauld, t. X, p. 496. — (108) V. le dialogue de Wendrock auquel Arnauld renvoie; *ibid.*, p. 497. Arnauld dit dans le même sens : « On comprend facilement que, quelque déterminé que je sois à ne pas aller tout nu dans la rue, j'ai néanmoins la puissance de le faire, et que je le ferais si je voulais. » (V. t. III, p. 364).

(109) Dialogue de Wendrock sur la 18e Provinciale. — (110) NICOLE, cité et approuvé par Arnauld, *in* t. X, p. 501-502. Nicole se trouve répondre ici (quoiqu'il ne le cite pas, et peut-être ne songe pas à lui) aux critiques de Malebranche contre la puissance séparée de l'acte. V. particulièrement XIIe Eclaircissement sur la recherche de la vérité, où Malebranche lui-même paraît viser le dialogue de Wendrock.

(111) V. t. X, p. 502.

la faculté de vouloir, dont nous avons dit qu'elle est unique en son espèce (112) ; il n'en est pas moins constant, et chacun de nous en est convaincu par une expérience intime, immédiate, indiscutable (113). Qu'est-ce à dire, sinon que le *pouvoir physique* de faire le bien qui demeure en l'homme déchu ne se réduit pas à une de ces entités imaginaires, chères aux scolastiques, ou à une simple possibilité abstraite : qu'il faut y voir, au contraire, quelque chose de parfaitement réel et concret, répondant à une force positive, dont l'existence ne se déduit pas seulement de l'analyse de la nature humaine, mais est encore confirmée par le sentiment intérieur de tous les hommes (114).

Comprise de la sorte, la distinction de la puissance et de l'acte, également méconnue et raillée par les sectateurs de Luther, et par ceux de Molina (115) nous ouvre une voie aisée pour éviter les erreurs opposées où sont tombés les uns et les autres, celle des protestants, qui ont enseigné que le

---

(112) Malebranche (devançant ici Stuart Mill et les critiques modernes du libre arbitre) pense que nous n'avons conscience que de nos *actes*, non de nos *facultés*, et que nous nous bornons à conclure celles-ci du souvenir de ceux-là (v. Ier Eclaircissement sur la recherche de la vérité). Arnauld lui-même, dans ses objections à Descartes, avait fait observer qu'il y a dans notre esprit des facultés dont nous n'avons pas conscience. (v. t. XXXVIII p. 32-33). Mais que répond Descartes ? Dans ses *Réponses aux IVes Objections*, qui ont satisfait Arnauld, il convient « que nous avons bien une actuelle connaissance des actes ou des opérations de notre esprit, mais non pas toujours de ses puissances ou de ses facultés. » T. XXXVIII, p. 60.) Remarquez le mot *toujours*, qui réserve la possibilité d'une conscience directe du libre arbitre.

(113) V. t. X, p. 497 et suiv. et p. 507. — (114) V. Les remarques d'Arnauld à Leibniz sur la notion du *possible :* il n'y a de vraiment possible que ce qui correspond *à une puissance active*. Lett. d'Arnauld à Leibnitz, in *Ph. Sch.*, éd. Gerhardt, t. II p. 31-32. — (115) On connaît les railleries de Luther à l'adresse de ce libre arbitre que soutient Érasme (comme la plupart des théologiens de son temps, particulièrement ceux de l'école de saint Thomas) et qui serait un pouvoir des contraires, lequel sans la Grâce, ne s'exercerait jamais pour le bien : *Quid est vis inefficax, nisi plane nulla vis ? Itaque dicere liberum arbitrium esse, et habere vim quidem, sed inefficacem, est id quod Sophistæ vocant oppositum in adjecto, ac si dicas : liberum arbitrium est quod liberum non est. (De servo arbitrio*, éd. de Weimar, t. 18, p. 636 et p. 644-645, etc.). Les molinistes pensent exactement de même. Et aussi Malebranche, qui cherche sur ce point à opposer Arnauld à Pascal. V. t. XXXIX. p. 78-79. et suiv.

libre est péri dans l'homme après la chute, et celle des molinistes, qui se sont imaginé qu'à moins de lui attribuer pour le bien autant de vigueur et de facilité que pour le mal, on ne pouvait sauver sa liberté (116).

Si l'on nie la distinction de la puissance de l'acte, si l'on ne veut reconnaître de vrai pouvoir qu'en le mesurant à l'effet, l'alternative s'impose : ou bien, avouant, avec la tradition de l'Écriture, que la volonté corrompue ne fait plus, par ses seules ressources, aucun bien, on en conclura qu'elle n'a plus aucun pouvoir de bien faire, qu'elle n'est donc plus libre, — et l'on tombera sous les anathèmes du Concile de Trente; ou bien, voulant à tout prix sauver le libre arbitre, on déclarera que la volonté de l'homme conserve, malgré la déchéance, son indifférence d'équilibre à l'égard du bien et du mal, qu'elle demeure en état d'accomplir l'un comme l'autre, qu'elle n'a donc point besoin, pour pratiquer ses devoirs, de la Grâce du Christ, — et l'on aboutira au pélagianisme si souvent condamné. Mais on se garde et du pélagianisme et du protestantisme, par la notion d'un *pouvoir des contraires*, inhérent au libre arbitre, inséparable de sa nature (117), et qui se trouve seulement, en vertu des conditions créées par la chute, empêché de produire son effet; pouvoir que définit très clairement saint Augustin, lorsqu'il explique « qu'il est de la nature de pouvoir avoir la foi et la charité »; mais que de les avoir effectivement cela dépend de la grâce (118). Par là se concilient les expressions dont use l'Église à propos d'Adam, et qui insistent tantôt sur la *puissance* qui reste en lui, tantôt sur son *impuissance* : cette puissance n'est qu'un simple pouvoir séparé de l'acte (119); cette impuissance n'est qu'une *impuissance morale*, non *physique* ou *absolue* (120). Adam est

(116) V. t. XXXI, p. 7. — (117) V. t. X, p. 509. — (118) Aug., *de Prædest. Sanct.*, cap. 5, cité *in* t. X, p. 516-517.

(119) V. t. XVIII, p. 347. C'est exactement le pouvoir *in sensu diviso* des thomistes, comme le reconnait expressément Arnauld. V. t. X, p. 502. Cf. notre tome III, ch. II.

(120) V. t. XVIII, p. 579. On peut voir par là qu'il n'y a pas opposition réelle entre les formules dont use Arnauld dans la dernière partie de sa vie, affirmant que l'homme a, même sans la Grâce, une véritable puissance de bien faire, et celles des Apologies de Jansénius et de l'Apologie pour les Saints-Pères. Il dit de même dans la 2e Apol. de Jans., t. XVII, p. 333, qu'il « ne reste dans la nature corrompue, aucune puissance pour aimer Dieu »; entendez : aucune puissance jointe à

l'acte. Dans ses derniers ouvrages, Arnauld s'élève contre les comparaisons qu'on pourrait faire de l'homme destitué de Grâce à un *aveugle*, ou à un *mort*, etc. « Un homme sans Grâce efficace à toujours la puissance du libre arbitre, au lieu qu'un aveugle n'a nulle puissance de voir » (t. III, p. 590). Cf., t. X, p. 508-509. Or, ces comparaisons, il les avait employées, lui-même, dans la Nécessité de la Foi, par exemple, t. X, p. 231, ou dans l'apologie pour les Saints Pères, t. XVIII, p. 474. Mais sa pensée, en réalité, était bien, dès cette époque, la même que plus tard, puisque, à d'autres endroits de l'Apologie pour les Saints Pères, il insiste sur le pouvoir qui appartient à la nature, et sur le caractère purement moral de l'impuissance de l'homme déchu (v. *loc. cit.* t. XVIII, p. 579). Si donc il emploie ces comparaisons qu'il devait par la suite juger contestables, c'est d'abord qu'elles sont tirées des Pères (saint Grégoire, saint Bernard, etc.); et c'est aussi qu'à cette époque, il se préoccupait surtout de mettre en lumière la nécessité de la Grâce. Les controverses qui s'élevèrent au sujet des Cinq propositions eurent seulement pour effet, comme il le dit souvent lui-même, de l'amener à exprimer la même doctrine en termes plus exacts.

Il est à remarquer qu'en concédant que l'impuissance de l'homme au regard du bien n'est qu'une impuissance *morale*, Arnauld ne dit rien en réalité qui ne soit conciliable avec les formules de Molina, ou du moins qui ne s'en rapproche : Molina, en effet, admet que le libre arbitre déchu, s'il peut éviter chaque péché pris séparément, ne peut rester longtemps sans péché (ce qu'il explique par une curieuse application des probabilités telles que les révèlent les jeux de hasard). [V. *Concord.* qu. XIV, art. 13, disp. 20.] Et il ajoute que cette impuissance *non esse aliud quam impossibilitatem, non quidem physicam, sed moralem. (Ibid.).* Il y a là, au sein du *pouvoir des contraires* (que Molina déclare essentiel à la liberté) comme un commencement de détermination due à l'*infirmité* qui résulte de la chute (*ibid.*). Pour rester dans l'ordre de comparaisons qu'affectionne Molina, on pourrait dire que le libre arbitre innocent a autant de chances de demeurer sans aucun péché que de succomber. La corruption originelle a pour effet de limiter très étroitement nos chances de résistance à la tentation, si bien qu'au bout d'un temps très court elles doivent infailliblement être épuisées. Les dés sont pipés. Ils le sont ici dans un sens défavorable. Mais ils peuvent l'être aussi, dans un sens favorable, par les habitudes vertueuses. (*Ibid.*) Dans tout cela, nous ne voyons, il est vrai, qu'un commencement de détermination. Mais (ainsi que nous l'indiquons plus loin, au ch. III, p. 353), Molina ne craint pas, lorsqu'il s'agit de l'influence de la Grâce, d'admettre, au moins pour certains cas, une détermination qui tient à la *force intrinsèque*, à la *puissance* de la Grâce, et qui néanmoins laisse à l'homme la liberté et le mérite. (V. *Concord.*, qu. XIV, art. 13, disp. 53, memb. 4.) Quoiqu'il s'agisse de cas exceptionnel, le principe n'en est pas moins admis que l'homme peut mériter et qu'il conserve son libre arbitre, alors que sa *potestas ad oppositum* est déterminée infailliblement par la puissance de l'action qui s'exerce sur lui. Cette idée, du reste, n'est nullement particulière à Molina. Elle se retrouve chez des molinistes authentiques, et qui ne prétendent nullement innover en la matière. C'est ainsi que le jésuite Petau admet que la volonté reste libre et indifférente, alors même qu'elle est fixée et confirmée dans le bien : « *Hoc indifferentiæ genus* (la véritable indifférence, celle que soutient son parti, et qu'il reproche

encore capable de faire le bien, mais, en fait, il n'arrivera plus jamais qu'il le fasse (121).

Par là aussi s'éclairent les formules du Concile d'Orange, reproduites par le Concile de Trente, et d'après lesquelles la prévarication du premier homme, sans anéantir le libre arbitre, l'a « blessé », « abattu » et « affaibli » (122). Comment « blessé »? Comment « abattu »? Comment « affaibli »? En lui-même et comme puissance infinie de vouloir, le libre arbitre ne saurait admettre de diminution : il est ou il n'est pas. C'est dans son exercice qu'il est atteint, en tant qu'il est dorénavant déterminé à n'agir que du côté de son amour-propre, réduit à la recherche des créatures, attaché à la lettre (124). Primitivement mobile en tous sens, il a perdu, ou plutôt il s'est ôté, l'usage de ses mouvements dans le sens du bien.

Et c'est ainsi que sans cesser d'avoir son libre arbitre, Adam est devenu *esclave*. Esclave du péché, disent les Conciles après saint Paul et après le Christ (125); « lié », dit saint Augustin, « non par des fers qui l'environnent du dehors, mais par sa propre volonté, qui est plus dure que le fer » (126); chargé de la chaîne qu'il s'est forgée, et qui est faite « de ses passions et de ses désirs » (127); prisonnier, donc, volontaire, et doublement volontaire, ajoute saint Bernard, puisqu'il s'est mis de lui-même sous le joug et qu'il y veut demeurer, puisque sa volonté est à elle-même sa prison (128), « s'est prise à sa

---

à Jansénius d'avoir caricaturée en la réduisant à la *mutabilitas*), *in omni arbitrio libero inesse sentiunt, quantumvis in bono vel naturâ suâ vel dote quâdam adventitiâ, defixum obfirmatumque sit, ut in Angelis ac beatis hominibus evenit.* (PETAU, *Dogmata theologica*, t. IV, *De opificio*, liv. V, cap. XII, n° 9).

(121) Justification de la Censure de Louvain, citée et approuvée par Arnauld, *in* t. XVIII, p. 543-544.

(122) *Concil. Araus.*, II, can. 8, 13, 25 : *Liberum arbitrium esse... vitiatum, infirmatum, inclinatum, et attenuatum. Concil. Trid.*, Sess. VI, cap. 1 : *Liberum arbitrium minimè extinctum... viribus licet attenuatum et inclinatum.* Cité *in* t. XVII, p. 267-268. — (123) V. t. X, p. 509. — (124) V. t. X, p. 232. — (125) V. *Concil. Trid.*, Sess. VI, cap. 1. Cité *in* t. X, p. 101.

(126) AUG. *Confess.*, lib. VIII, cap. 5, cité *in* t. XVI, p. 217-218. — (127) *Ibid.*

(128) V. t. XVI, p. 217. Nicole remarque à ce sujet qu'il s'agit là « de liens volontaires, que la concupiscence forme en attirant le consentement de la volonté. Et c'est pourquoi Jansénius a eu raison de sou-

propre glu » (129). Le libre arbitre subsiste toujours ; seulement il est captif ; et il est captif en ce qu'il ne s'exerce plus que pour pécher : *Liberum arbitrium captivatum nonnisi ad peccatum valet* (130).

Telle est, ramenée à ce qu'elle a d'essentiel, et débarrassée des métaphores, la plaie du Serpent (131), l'infirmité ou la maladie où sa désobéissance a réduit l'homme, la corruption de la nature en Adam (132).

---

tenir partout que l'impuissance de faire le bien n'était autre chose que la volonté opiniâtre de ne le pas faire. Ce qui ne se doit pas entendre de la concupiscence radicale, mais de la cupidité libre, attirée infailliblement, mais sans nécessité, par la concupiscence radicale ». (Traité de la Grace générale, t. I, p. 341).

(129) Métaphore souvent employée par Jansénius après les Pères., V. p. ex. Lib. I *de Stat. Nat. Laps.*, cap. 3. — (130) Aug., *lib. III, ad Bonif.*, cap. 8. V. t. X, p. 401. — (131) V. t. XVII, p. 331. — (132) V. t. X, p. 401 et suiv. ; t. XVII, p. 350.

II

L'HUMANITÉ DÉCHUE

Or la Foi nous apprend que la corruption d'Adam a passé en toute sa race (1).

Depuis que le premier homme s'est révolté contre Dieu, il est devenu la source, non plus de la vertu et de la probité, mais de la malédiction et de l'iniquité. Et ses descendants ont hérité de lui, au lieu de l'innocence qu'il leur eût transmise s'il fût demeuré uni à Dieu, une corruption générale, répandue dans toutes les parties de leur âme et de leur corps (2).

Nulle vérité n'est plus solidement établie dans la Tradition et dans l'Écriture :

« Il est nécessaire », déclare le Concile de Trente (3) interprétant saint Paul, « que chacun reconnaisse et confesse que tous les hommes ayant perdu l'innocence dans la désobéissance d'Adam (Rom. V, 12; I, Cor. XV, 22) sont devenus souillés (Is. LXIV. 6) et, comme dit l'Apôtre, *enfants de colère par nature* (Ephes. II, 3) ». Et le même Concile poursuit, dans un canon reproduit presque textuellement du Concile d'Orange : « Si quelqu'un prétend que la prévarication d'Adam n'a nui qu'à lui seul et non à sa descendance, et que, perdant la sainteté et la justice qu'il avait reçues de Dieu, il les a perdues pour lui seul et non aussi pour nous; ou que la souillure résultant de sa désobéissance n'a fait passer dans toute la race humaine que la mort et les peines de corps, non le péché qui est la mort de l'âme, qu'il soit anathème, car il est en contradiction avec

---

(1) V. t. X, p. 404; t. XVII, p. 325, et tous les autres ouvrages, déja cités, où le même passage se retrouve. — (2) V. t. X, p. 259. — (3) Sess. VI, cap. 1, et Sess. V, can. 1 et 2, cité *in* t. XVII, p. 493.

l'Apôtre qui dit (Rom. V, 12) : *Per hominem mors intravit in mundum, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt* (4). »

Nous avons tous péché en Adam (5).

Remettons-nous donc perpétuellement devant les yeux cette vérité, que nous ne naissons point à l'état de créatures innocentes (6); que nous revêtons avec l'humanité, la tache qui y a imprimée le premier homme; que nous sommes en vertu de l'origine que nous tirons de lui, coupables, comme lui, et sujets aux mêmes peines que lui. Son péché, auquel nous sommes si enclins à nous croire étrangers, c'est aussi le nôtre (7); sa perversion, son infirmité, son vice, nous les retrouvons en nous. Pour contempler comme en un miroir l'image de notre condition native, pour savoir ce que nous valons et ce que nous pouvons, nous n'avons qu'à considérer Adam déchu : *Agnoscat se humana debilitas, et in primo homine universarum generationum damnata successio* (8).

A. Le péché héréditaire.

Sont-ce là simples façons de parler?

De quel poids, terriblement réel, le péché d'Adam charge toute sa race, le seul exemple des enfants morts sans baptême suffit à le faire entendre.

Car, suivant l'Église, il n'y a point de doute : ces enfants, qui périssent après quelques jours ou quelques mois de vie,

---

(4) *Concil. Trid.*, Sess. V, can. 2. On sait à quelles controverses a donné lieu cet *in quo omnes peccaverunt* par quoi la Vulgate traduit le grec ἐφ' ᾧ. V. en particulier les critiques de Richard Simon, et les observations de Bossuet, *in* Déf. de la Tradition et des Saints Pères, livre VII, ch. XII et suiv. Le Nouveau Testament de Mons (dont la traduction a été dirigée, surveillée et défendue par Arnauld) réunit dans sa traduction le sens latin et le sens grec : « Tous ayant péché en Adam. »

(5) « Tous ont péché, comme dit l'Apôtre, soit en eux-mêmes, soit en Adam. » (Aug., *De Nat. et Grat.*), cité *in* t. X, p. 273. — (6) t. X, p. 232. — (7) V. t. XX, p. 273 : *Peccatum originale ferè tanquam ab illis (Adami posteris) alienum cogitamus.* — (8) Prosp. *cont. Collat.* V. t. X, p. 403.

si le Baptême n'est pas venu laver leur souillure, et leur donner accès à une vie nouvelle de grâce et de miséricorde, ils sont *damnés* (1). « Que personne, dit saint Augustin, ne nous trompe. C'est une vérité de l'Écriture qui est très claire, de l'autorité qui est très bien établie, et de la Foi qui est très catholique, que tous les hommes qui naissent sont damnés, et que nul n'est délivré de la damnation s'il ne renaît : *omnis generatus damnatus; nemo liberatus nisi regeneratus* (2). Faut-il rappeler la sentence du Christ : « Celui qui aura cru et qui aura été baptisé sera sauvé ; mais celui qui n'aura pas cru », — et, remarque saint Augustin, si les enfants baptisés sont dits croire et professer leur croyance par le ministère de leurs parrains et marraines, comment les enfants non baptisés seraient-ils mis au nombre de ceux qui croient? — « celui qui n'aura pas cru sera condamné (3) »? Faut-il rappeler les exorcismes qui ouvrent les cérémonies du Baptême et par où l'Église témoigne assez clairement considérer tous ceux qu'elle baptise comme ayant été jusqu'alors sous la puissance des démons (4)? Faut-il rappeler l'interdiction, toujours en vigueur, d'ensevelir en terre sainte les enfants morts sans baptême (5)? La damnation de ces enfants est tellement un article de foi que saint Augustin n'hésite pas à donner l'opinion qui la nie pour une des principales erreurs de Pélage ; et c'était autrefois, comme il paraît par l'Épître 87 de saint Léon, un des points que l'on obligeait les pélagiens de rétracter en particulier, lorsqu'ils revenaient à l'Église (6).

Au reste, s'ils n'étaient point damnés, ces enfants à qui manque la régénération du Christ, quel pourrait bien être leur partage ?

Le Royaume des Cieux? Calvin, ici plus hardi que Pélage même, l'a osé prétendre, au moins en ce qui concerne les enfants des fidèles. Mais ç'a été, malgré qu'il en eût, par une méconnaissance formelle de la parole évangélique : « Personne

(1) V. t. X, p. 250. V. pour tout ce qui suit : t. XXIX, p. 262 et suiv.; t. XVII, p. 774 et suiv. (C'est de là que sont tirées les citations de saint Augustin et de l'Écriture.) — (2) Aug., *Serm. 14*, *De verb. Apost.* — (3) Marc., XVI, 16. — (4) V. t. XXIX, p. 262-263. Cf. t. XVIII, p. 228-229. — (5) *Ibid.* — (6) V. t. XVII, p. 774. Cf. la citation du Concile de Sardaigne, *ibid.*

ne peut entrer dans le Royaume de Dieu s'il ne renaît de l'eau et de l'esprit. » (Joan, III, 5) (7).

Alors? Distinguera-t-on, avec les pélagiens, le *Royaume des Cieux* et la *Vie éternelle* (8)? Parlera-t-on, avec Molina, d'une sorte de béatitude d'un degré inférieur, réduite à l'ordre de la nature (9)? Ou, avec nombre de scolastiques, inventera-t-on, sous le nom de *Lymbes*, un lieu qui ne serait ni le Ciel ni l'Enfer, et où les enfants, privés seulement de la vision de Dieu, sans subir aucune souffrance positive, ne seraient, en somme, point à plaindre (10)? Mais précisément, qu'il existe un milieu entre le Ciel et l'Enfer, qu'il existe, pour emprunter le langage de saint Augustin, « un endroit de repos ou de félicité quelconque, qui, où que ce soit qu'on l'imagine, serait en quelque sorte intermédiaire entre la damnation et le Royaume des Cieux (11) », c'est là une imagination étrangère aux Apôtres et aux Pères, et que l'Église n'a jamais connue que pour la répudier. « Le Seigneur, dit saint Augustin, doit venir juger les vivants et les morts; il doit faire deux parts, comme dit l'Évangile, la droite et la gauche. A ceux qui seront à la gauche, il dira : « Allez, maudits, au feu éternel »; et à ceux qui seront à la droite : « Venez, les bénis de mon Père, possédez le Royaume qui vous est préparé dès le commencement du monde ». Il appelle cette partie le Royaume, l'autre la Damnation avec le Diable. Il n'a point laissé de lieu entre les deux où vous puissiez mettre les enfants. Les uns iront à la droite, les autres à la gauche. Celui qui ne sera point à la droite sera certainement à la gauche; donc, celui qui n'ira pas au Royaume ira sans aucun doute au feu éternel (12). » Et,

(7) V. t. XVII, p. 456-458. V. aussi t. XIV, p. 227 et suiv. — (8) *Ibid.*, p. 459.

(9) V. Molina, *Concord.*, qu. XXIII, art. 4 et 5, memb. IX. De même Lessius, Vasquez, etc. Le Cardinal Sfondrate a repris cette opinion dans son *Nodus Prædestinationis* : et c'est là une des erreurs principales que Bossuet a dénoncées à Innocent XII, puis fait condamner par l'Assemblée du Clergé de 1700.

(10) V. t. XVII, p. 778 et suiv. Saint Thomas, après avoir soutenu dans la qu. 5 *De Malo* (art. 1, 2, 3) et dans les Commentaires *in* 4 Sentent. Dist. 3, une opinion voisine de celle-là, paraît l'avoir abandonnée et même expressément rejetée (*in Comment. in Ep. ad Ephes.*, II, 3, liv. I et *Sum. cont. Gent.*, lib. III, cap. 6. — (11) Aug., *De Anima*, lib. IV, cap. 9. V. t. XVII, p. 779.

(12) Aug., *Serm.* 14, *De verb. Apost.*, cap. 3. V. t. XVII, p. 777-778. Ce

sans parler du Concile de Diospolis, les deux Conciles de Milève et de Carthage, si solennellement approuvés par les Papes Innocent I et Zozime, ont frappé d'anathèmes, ou des formules semblables à celles de saint Augustin, et reprises plus tard par le Pape Gélase, cette idée d'un moyen terme, on ne sait lequel, entre le Paradis et la Gehenne, où les enfants morts sans baptême auraient accès (13).

Qu'on ne dise donc pas, ainsi que certains jésuites n'ont pas rougi de l'avancer après Pélage (14) : Nous savons bien où n'iront point ces enfants, c'est-à-dire dans le Royaume des Cieux : mais où ils iront nous ne le savons pas. Car, où ils iront, l'Église nous le déclare sans nulle ambiguïté : et pour le contester il faut ou n'avoir point d'yeux, ou n'avoir point de front (15). Elle nous le dit par l'enseignement de ses Pères, saint Augustin, saint Fulgence, saint Grégoire (16) ; de ses théologiens les plus orthodoxes, comme Grégoire de Rimini au XIIIe siècle, ou plus près de nous, Driédo, Jansénius, l'Archevêque d'Irlande Florent Conrius et toute la Faculté de Douai (17) ; de ses Conciles enfin, dont l'un des derniers, le Concile de Florence, confirmant le deuxième Concile de Lyon, a si expressément décrété « que les âmes de ceux qui meurent ou dans le péché mortel actuel, ou dans le seul péché originel, descendent aussitôt dans l'Enfer pour y être punis, quoique de peines inégales (18) ». Il n'y a point pour les enfants morts sans baptême d'autre destin que l'Enfer et ses supplices.

De savoir maintenant, en quoi, pour les enfants, ces supplices consistent, s'ils enferment les peines sensibles du feu ;

---

passage, et plusieurs autres analogues de saint Augustin, se trouve aussi *in* t. XXIX, p. 264-265. De même saint Fulgence, le Pape Gélase, saint Grégoire, etc., cité *Ibid.*, p. 264-267. — (13) V. t. XIII, p. 459-460. Cf. le canon 3 du Concile de Carthage (DENZINGER, p. 47). Selon Duchesne, quoi qu'on ait dit, l'authenticité de ce Canon ne peut être sérieusement contestée (Hist. Ancienne de l'Eglise, t. III, p. 236). Sur l'opinion du Pape Gélase. V. t. XVII, p. 799.

(14) Il s'agit des auteurs du Catéchisme de Douai. V. t. XVII, p. 778 et suiv. — (15) V. t. XXIX, p. 262. — (16) V. *Ibid.*, p. 265-267. — (17) *Ibid.*, p. 267, et t. XVII, p. 781. On sait que l'ouvrage de Conrius *De Statu parvulorum sine Baptismo decedentium*, imbu de la même doctrine que l'*Augustinius*, a été publié dans le même volume, en appendice. Sur les relations de Conrius avec Jansénius, Saint-Cyran et son influence sur Arnauld. V. notre t. I, liv. II, ch. I, et t. III, ch. I.

(18) V. t. XVII, p. 779.

ou s'ils se bornent à ce que les scolastiques nomment la *peine* du *dam* (19), la simple privation de la vision béatifique, c'est une question indécise et sur laquelle la liberté de nos sentiments nous est laissée (20). Encore doit-on remarquer que les expressions de « supplices », de « flammes », de « tourments », dont usent les Pères et les Conciles, semblent bien désigner des peines sensibles (21); et le P. Petau est le premier à en convenir (22). Mais ce point, après tout, n'est pas de bien grande importance. Le principal est d'avouer que l'homme, fait pour Dieu, n'ayant de souverain bien, de félicité, de repos que dans la possession immédiate et la vision intuitive de Dieu, la seule exclusion éternelle de cette jouissance le rend misérable et le met au rang malheureux des réprouvés (23); et que par conséquent, peine du *sens* ou peine du *dam*, les enfants morts sans baptême sont punis d'une peine, qui est sans doute plus douce que celle des adultes (24), mais qui, pourtant, est une vraie peine, une vraie souffrance, une vraie punition (25). Et cela, — quelque dur qu'il paraisse à notre faiblesse humaine, dont la vaine pitié, incapable de rien changer au sort des enfants déjà fixé par Dieu (26), ne va qu'à encourager la négligence des mères, qui tardent à faire baptiser leurs enfants (27), ou qui les laissent périr dans leur sein (28), — cela, dit encore le P. Petau, ce n'est pas une opinion, c'est « une grande vérité catholique » (29).

Cette vérité fournissait aux anciens Pères l'arme la plus décisive pour établir contre les pélagiens la transmission du péché d'Adam à toute sa descendance (30). Comment l'établissaient-ils? Par le besoin indispensable qu'ont les enfants d'être

(19) V. sur cette distinction, t. XXXI, p. 90 et suiv. — (20) V. t. XXIX, p. 267. — (21) *Ibid.*, p. 265. — (22) Le texte de Petau, à propos du Concile de Florence (*Dogm. theol.*, t. I, lib. IX cap. 10) est cité *in* t. XXX, p. 272-273. V. aussi t. XXXII, p. 268, et Apol. de M. Arnauld (par Hermant), p. 90. — (23) V. t. I, p. 173.

(24) Saint Augustin répète cela en plusieurs endroits. V. par exemple *Enchirid.*, cap. 93 : *Mitissima sané omnium erit (pœna) eorum qui præter peccatum quod originale traxerunt, nullum insuper addiderunt, etc.* Cf. t. XXIX, p. 265 et Conrius, *Tract. de Statu Parvulorum*, cap. 24, n° 15. — (25) *Amissæ tamen felicitatis vero dolore afficiuntur* (t. X, p. 5). — (26) V. t. XXIX, p. 263. — (27) V. t. XIII, p. 467.

(28) V. t. XXIX, p. 263. — (29) *Ibid.*, p. 267. — (30) V. t. XVIII, p. 145-146.

baptisés pour être sauvés. On le prouvait par la Tradition de l'Église, et par cette parole de saint Jean : *Nisi quis renatus fuerit*, et le reste. Et l'on en concluait que les enfants étaient donc en péché, parce qu'autrement il n'y eût point eu de justice de les exclure du salut pour n'avoir point reçu le baptême (31). Étant extravagant d'ailleurs de supposer que des enfants de quelques jours aient pu pécher par l'usage actuel de leur volonté propre (32), ou que Dieu les damne pour des péchés qu'ils n'ont pas commis, mais que Dieu prévoit qu'ils auraient commis s'ils eussent vécu davantage (33), force est bien de reconnaître que le péché qu'ils expient, dont ils portent, comme dit le Concile de Trente, le *reatus* (34), c'est le péché d'Adam.

Mais inversement, dès qu'on voit dans cette « propagation » du péché d'Adam autre chose qu'une métaphore (35), et dans la tare qui en résulte pour nous un péché véritable, offrant, pour parler avec le Concile de Trente encore, *veram et propriam peccati rationem* (36), on ne saurait se scandaliser de ce que, pécheurs, nous soyons traités en pécheurs. Oui ou non, prend-on au sérieux les sentences de l'Écriture : *Nemo mundus a sorde, et si unius diei sit vita ejus in terra* (*Job*. XIV, 4); et *Eramus filii iræ sicut et cæteri* (*Éphes*. II, 3)? Si nous naissons tous, comme l'assure saint Paul, objets de la colère de Dieu, il est sans doute que quelque chose en nous mérite cette colère; mais il est sans doute aussi que nul de nous n'évitera ses coups : *Si filii iræ, filii vindictæ, filii gehennæ*. Redisons-le donc avec saint Augustin : « Que personne ne nous trompe » : ces supplices infligés aux enfants morts sans baptême ne tiennent pas dans le système des vérités de la grâce, la place d'un corollaire accessoire. La croyance à ces supplices est liée indissolublement à celle du péché originel : l'une prouve l'autre, l'une explique l'autre. Pour mieux dire, elles ne sont l'une et l'autre que les deux parties d'une seule et même vérité, celle qu'exprime l'Apôtre en disant que « par le péché

---

(31) V. t. XVIII, p. 145-146. — (32) *Ibid.* — (33) V. t. XIII, p. 458-461. Il est aisé de voir dans cette opinion des semi-pélagiens l'anticipation de la *science moyenne* de Molina. — (34) *Concil. Trid.*, Sess. V, can. 5.— (35) *Concil. Trid.*, Sess. V, can. 5 : *Propagatione non imitatione transfusum.* — (36) *Concil. Trid.*, Sess. V, can. 5.

d'un seul tous les hommes sont tombés dans la condamnation » : *Judicium quidem ex uno in condemnationem* (*Rom.*, V, 16) (37).

Condamnation effroyable assurément (38), mais condamnation juste (39).

Et en ce point gît tout le *mystère* du péché originel (40). Il n'y aurait point de mystère si Dieu, comme le veulent les molinistes, se bornait, après la faute du premier homme, à retirer à sa postérité quelques privilèges de surérogation pure : mais aussi ne faudrait-il point parler proprement de *condamnation*. Il n'y aurait point non plus de mystère si Dieu, comme semble l'indiquer Calvin (41), se plaisait, par une sorte de caprice de sa Toute-Puissance, à faire expier à sa postérité un crime auquel elle n'aurait aucune part : mais

---

(37) C'est ce que ne paraît pas avoir compris Sainte-Beuve quand il reproche à Jansénius « d'ouvrir sa doctrine par insister, au moins inutilement et désagréablement, sur la damnation des enfants morts sans baptême ». Port-Royal, t. I, p. 222.

(38) V. t. XII, p. 110. — (39) *Justo, licet arcano judicio*, t. XX, p. 273. — (40) Cf. Grande Perpétuité, t. II, p. 225 : Arnauld et Nicole y mettent le mystère du péché originel en ceci « qu'un enfant qui vient de naître soit très justement l'objet de la colère de Dieu ». V. aussi t. XII, p. 116. Pascal a beaucoup insisté sur ce point. V. Notamment éd. Brunschvicg, sect. VII, fr. 434 : « Il est sans doute qu'il n'y a rien qui choque plus notre raison que de dire que le péché du premier homme ait rendu coupables ceux qui, étant si éloignés de cette source, *semblent incapables d'y participer*. Cet écoulement ne nous paraît pas seulement impossible, il nous semble même très injuste : car qu'y a-t-il de plus contraire aux règles de notre misérable justice que de damner éternellement un enfant incapable de volonté, pour un péché auquel *il paraît avoir si peu de part*, etc.? » C'est à cette pensée que se réfère Nicole (Instruct. sur le Symbole, t. I, p. 224-225. Nicole pense (et Arnauld comme lui) que « Dieu n'impute à la postérité d'Adam que ce qui est effectivement en elle et qui la rend réellement coupable » (*loc. cit.* p. 232).

(41) C'est l'opinion que Pascal attribue à Calvin (V. Ecrits sur la grâce, éd. Brunschvicg, t. XI, p. 151-152). Arnauld paraît entendre la doctrine de Calvin dans le même sens, d'après Bellarmin. (V. t. XVII, p. 768-769. L'opinion de Calvin, en réalité, ne semble pas différente de celle de Bellarmin et de Jansénius, suivant qui c'est par suite toute *naturelle* et *héréditaire* que le péché d'Adam s'est communiqué à ses descendants. Calvin aussi trouve que la propagation du péché originel est chose toute simple, qu'il n'y a pas là « de quoi nous esbahir », etc. V. Institut. chr., liv. II, ch. I, nos 5, 7, etc.

aussi ne faudrait-il point parler de justice. Ce qui passe notre raison, ce n'est pas tant, en l'espèce, que nous soyons punis, c'est que nous méritions de l'être ; ce qui lui demeure impénétrable, c'est la manière dont le péché d'Adam a pu couler de lui en nous.

Pour rendre cet écoulement moins inconcevable, on remarque, il est vrai, qu'il a beaucoup de rapport à ceux dont l'hérédité naturelle nous offre tant d'exemples. *Naturellement* les maladies, les vices, les affections des parents se communiquent aux enfants : pourquoi, de même, ne dirait-on pas avec Bellarmin que les hommes nés d'Adam se trouvent pécheurs par une *suite naturelle* (42)? — Rien de plus légitime, rien de plus conforme au langage des Pères et à celui de saint Paul : « Nous étions, *par nature*, enfants de colère (43). » A la condition, toutefois, de ne pas confondre *naturel* avec *facile à comprendre* (44). Ces mots de *par nature* nous marquent très clairement que dans la propagation du péché d'Adam il s'agit d'une transmission effective, non d'une imputation conventionnelle, — comme il s'en voit dans les sociétés humaines, à l'égard, par exemple, des degrés d'honneur ou d'infamie qui descendent de père en fils (45). Ils nous indiquent en outre le canal par où la transmission s'opère, savoir la voie ordinaire de la génération (46), laquelle (comme l'enseignent d'après saint Augustin et saint Fulgence, les Papes Innocent III et Urbain IV) (47), s'accom-

---

(42) V. t. XVII, p. 769-770 Arnauld cite un passage de Bellarmin (*De amiss. grat.*, lib. II, cap. 17) et le rapproche d'une formule du *Catéchisme de la Grâce* : « Comme d'une source corrompue coulent des ruisseaux corrompus, comme les fruits d'une mauvaise racine sont mauvais, de même il ne pouvait naître du premier homme pécheur que des enfants pécheurs comme lui. » (V. t. XVII, p. 846). Cf. JANSÉNIUS, *De Stat. nat. laps.*, lib. I, cap. 6 et suiv., cap. 16 et suiv.

(43) C'est Bellarmin qui fait le rapprochement et qui en tire argument en faveur de sa thèse. Cité *in* t. XVII, p. 769. — (44) Arnauld a toujours pensé, contrairement à Calvin (et, semble-t-il, à Jansénius), mais d'accord avec Pascal et Nicole, que la propagation du péché originel enferme des difficultés « impénétrables à la raison de tous les hommes » (t. XII, p. 116) et que les pélagiens avaient quelque droit de la déclarer contraire « au bon sens » (t. IX, p. 75). De même Pascal : « Le péché originel est folie devant les hommes. » (Pensées, éd. Br., sect. VII, fr. 445.

(45) V. t. XVIII, p. 768. — (46) V. t. XVIII, p. 242. — (47) V. t. XVII, p. 768 : une série de citations de saint Augustin (*De peccat. merit ac remiss., lib. I*, cap. 9 et 10; *et De nupt. et concupisc.*, lib. I, cap. 24, etc.) ; saint Fulgence (*De verit. Prædest.*, lib. III, cap. 4 ; Urbain IV et Innocent III : *Ex seminibus ergò fœdatis atque corruptis concipitur*

pagnant toujours de concupiscence charnelle; introduit la corruption dans la semence, et par la semence dans le corps qui en est issu, et par le corps dans l'âme qui s'y vient unir (48). Il nous faut voir du même coup que cette transmission est universelle, et s'étend à toute chair engendrée (49), à la réserve du seul Jésus-Christ, dont la conception, précisément, s'est faite en dehors de la concupiscence charnelle (50). Mais, quand on a dit tout cela, a-t-on donné de la propagation une explication complète? Point. Sans parler même de l'obscurité qui couvre pour nous, ici comme ailleurs, l'action réciproque du corps et de l'âme (51), ni de la difficulté d'admettre que Dieu puisse justement former une âme dans un corps qui la corrompt au même instant qu'elle y est reçue (52), il faut avouer que

---

corpus corruptum pariter et fœdatum, cui anima tandem infusa corrumpitur et fœdatur, non ab integritate vel munditiâ quam habuti, set ab integritate vel munditiâ quam haberet si non uniretur fœdato corpori et corrupto. (*In Psalm.* 50.)

(48) V. les paroles d'Urbain IV : *Primus homo in se omnes de stirpe suâ venturos occultâ tabe et fœditate suæ libidinosæ concupiscentiæ adiò tabificavit, quod anima a te, Deus, creando infusa corpori taliter tabe facto maculatur, polluitur et fœdatur* (cité *in* t. XVII, p. 768). C'est ce que dit saint Bernard : « Le corps qui se corrompt appesantit l'âme » (*Serm. 81, in Cantic.*, cité *in* t. X, p. 510, etc.). Cf. Jansénius : ... *In Adamo a supremo mentis apice Deum suum deserente peccatum cœpit. et usque ad extremas corporis partes, quae quò remotiùs a principio sui motùs, eò turbutentiùs concitantur, libidine penetravit* ; *in parvulis a contrario a corpore, hoc est a concupiscentia ex parente in protem trajecta incipit, et usque ad supremum voluntatis apicem pervenit.* (Lib. I, *De Stat. Nat. Laps.*, cap. 3.)

(49) V. t. XVIII, p. 242. — (50) V. t. p. 12. Cf. Jansénius, lib. I, *De Stat. nat. taps.*, cap. 9. — On sait que c'est sur cette considération que beaucoup de Pères et Docteurs (notamment saint Bernard) se sont fondés pour nier l'Immaculée conception de la Vierge : la Vierge, en effet, a été conçue suivant la voie ordinaire de la génération.

(51) V. sur la manière dont on peut recourir, pour expliquer la transmission du péché originel, à ce que nous appellerions le *parallélisme psychologique*, Nicole, Instruct. sur le Symbole, t. I, p. 233-234. Cf. sur toutes ces questions: Barcos, l'Exposition de la Foi Catholique, p. 57-61 : il suit de très près Jansénius et saint Augustin. Arnauld (à la différence de Jansénius, qui consacre à ces questions presque tout le livre I *De Stat. Nat. Laps.*) n'est jamais « entré dans la manière particulière dont se fait la propagation du péché originel ». V. t. XVII, p. 768. Sans doute pensait-il, comme Pascal (Pensées, éd. Br., sec. VIII, fr. 560), que ce sont choses pour nous impossibles et inutiles à savoir dans notre condition présente. M. Brunschvicg remarque avec raison que Pascal en cela s'éloigne de Jansénius.

(52) V. sur tout cela t. XII, p. 116 : « On a toujours cru dans l'Eglise le péché originel; et cet article de notre foi produit des difficultés

l'hérédité naturelle dont on invoque l'analogie, n'est elle-même intelligible qu'à l'endroit des qualités du corps, et des appétits ou passions qui sont des modifications de l'âme en tant qu'unie au corps (53). Qu'elle s'applique de ce chef à la concupiscence charnelle, voire aux autres variétés de la concupiscence, dans la mesure où leurs affections sont liées au mouvement des esprits animaux, on le conçoit sans peine. Encore est-il que la concupiscence, vue de ce biais, se ramène à un faisceau d'instincts irréfléchis, qui, déréglés, sans doute, et susceptibles de nous porter au péché, n'ont point en eux-mêmes le caractère de péché. Les impulsions indélibérées de la concupiscence, — le Concile de Trente l'affirme, et aussi saint Augustin, et ce que nous avons dit des conditions du mérite et du démérite nous le fait assez entendre, — ne rendent point l'homme coupable, à moins qu'il ne s'y complaise avec une attention délibérée, et qu'il n'y cède en vertu d'un choix de sa volonté libre (54). Le *consentement est la forme essentielle du péché* (55). Or ce consentement dépend du principe le plus spirituel de notre être, de cette cime de la volonté où siège le libre arbitre, bien au-dessus de toutes les influences du corps; et l'on ne voit pas quel véhicule, dans l'œuvre de la génération, le ferait passer d'une âme à une âme (56). Il peut donc être plausible

impénétrables à la raison de tous les hommes : qu'un péché, qui est une action de la volonté, puisse passer d'une âme à une âme; que le corps qui n'est qu'une matière puisse corrompre l'âme, qui est un esprit, que Dieu puisse justement former une âme dans un corps qui la corrompt au même instant qu'elle y est reçue, etc. » — (53) V. t. X, p. 623. Cf. NICOLE, Instruct. sur le Symbole, t. I, p. 233 et suiv.

(54) V. une série de textes de saint Augustin *in* t. XVII, p. 268 et suiv. Cf. t. XVIII, p. 945, 946, et t. X, p. 624 : « Lorsque l'âme, attentive à ces modifications (les mouvements indélibérés des appétits ou des passions) par son entendement, les aime par sa volonté, se réjouit d'en être frappée, et désire par une volonté délibérée les choses auxquelles nous portent ces appétits naturels, c'est alors seulement qu'elle agit avec liberté et qu'elle est capable de mérite et de démérite. » Cf. Pascal. Lett. sur la mort de M. Périer (*sub fine*) : « Saint Augustin nous apprend qu'il y a dans chaque homme un serpent, une Ève et un Adam. Le serpent sont les sens et notre nature; l'Ève est l'appétit concupiscible, et l'Adam est la raison. La nature nous tente continuellement, l'appétit concupiscible désire souvent, mais le péché n'est pas achevé si la raison ne consent. » Remarquons qu'ici Pascal use de la terminologie scolastique, non de celle de Descartes.)

(55) V. t. XVII, p. 276. — (56) T. XII, p. 116. Cf. p. 109-110 : Rien n'est plus inconcevable que « cette transmission d'un crime qui est une

de rendre compte par les lois naturelles de l'hérédité des penchants vicieux que la postérité d'Adam apporte en naissant ; mais ce n'est là qu'une partie de la corruption originelle ; la transmission du péché originel, comme péché, n'en demeure pas moins une énigme devant laquelle on n'a qu'à s'écrier, avec saint Augustin et saint Paul : *O altitudo* (57) !

Si cependant nous devons renoncer à comprendre par quel prodige, en venant au monde, nous nous trouvons pécheurs, ne pourrons-nous du moins définir en quoi nous le sommes ? Les mêmes considérations qui nous obligent au silence touchant la première question, vont nous aider, par contre, à résoudre la seconde.

Pour cachée que soit à nos yeux la manière dont se communique à tout le genre humain la culpabilité d'Adam, nous savons que cette communication doit mettre en nous quelque chose qui nous constitue effectivement pécheurs (58). Ce quelque chose, nous venons de le voir, ne saurait se réduire aux convoitises indélibérées des sens et du cœur, et bien moins encore à l'aveuglement de l'esprit ou aux infirmités du corps, toutes conséquences du péché qui ne sont pas péchés par elles seules, et qui subsistent après le baptême chez ceux en qui le péché est effacé (59). On ne peut supposer d'autre part que ce soit la faute même d'Adam, en tant que fait singulier survenu en tel endroit et à telle date, qui se retrouve *eadem numero* dans une infinité de personnes. Qu'y a-t-il donc en Adam qui ait pu se transmettre, entre l'acte passager de la volonté, et les désordres durables qui s'en sont suivis dans toutes les autres parties de son être ? Il y a le pli indélébile que cet acte a laissé dans la volonté même, la détermination immuable que le libre arbitre a, du premier coup, contractée, à ne plus se complaire

---

action spirituelle et volontaire » (le texte porte « involontaire », mais il est évidemment fautif, puisqu'il s'agit là du péché d'Adam), « à tous les enfants de celui qui l'a commis ».

(57) V. Aug., *Serm.* 14, *De Verb. Apost.*, cap. 7, et t. XVII, p. 780-781.

(58) V. Nicole, Instruct. sur le Symbole, t. I, p. 232-233. « Le péché d'Adam n'est imputé aux enfants d'Adam qu'autant qu'il est passé à eux, et qu'il les rend réellement ennemis de Dieu. » Cf. Jansénius, Lib. I, *De Stat. Nat. Laps.*, cap. I et suiv.

(59) V. *Concil. Trid.*, Sess. V, can. 5. V. t. XVII, p. 268-278 ; t. XVIII, p. 945-946.

que dans la jouissance des créatures, — et qui, si l'on réserve le nom de *concupiscence* au bouillonnement des diverses passions ou appétits prévenants dont s'est remplie la faculté de désirer, peut s'appeler un *consentement habituel à la concupiscence* (60).

---

60) La formule est de Nicole (Instruction sur le Symbole, t. I, p. 236-237). Elle a été adoptée par la plupart des théologiens du XVIIIe siècle, disciples d'Arnauld et de Nicole. Par ailleurs, elle s'impose presque nécessairement pour exprimer la notion qu'Arnauld se fait du péché originel chez les descendants d'Adam. D'une part, en effet, Arnauld considère le péché originel comme un vrai péché qui rend, par lui seul, l'homme coupable et périssable, quoique ce péché ne soit pas actuel. D'autre part, il estime que la concupiscence qui se transmet par la génération, et qui est une partie importante de la corruption de la nature, n'est pas elle-même péché. Enfin il juge que l'âme et la forme essentielle de tout péché est dans le consentement. Il ne peut donc croire autre chose sinon que, pour user du langage scolastique, la *matière* du péché originel est la concupiscence, et sa *forme*, le consentement à la concupiscence; consentement qui, n'étant pas actuel (puisque le péché originel existe avant tout acte particulier de notre volonté) ne peut donc être qu'habituel. C'est du reste ce qu'Arnauld fait assez entendre quand il dit : « On ne peut douter que cette dépravation de la volonté, qui, se détournant de Dieu, s'est établie elle-même pour fin de toutes ses actions, ne soit tout entière en ceux que la Grâce n'a point délivrés, puisque c'est en elle que consiste, ou en tout ou en partie, le péché originel : ceux qui ne veulent pas que toute la concupiscence soit ce péché, avouant néanmoins qu'il consiste formellement dans cette corruption de la volonté dont nous parlons, qu'ils appellent *aversionem mentis a Deo* (BELLARM., *De Amiss. Grat.*, lib. I, cap. 5). » (V. t. X, p. 404 et tous les autres ouvrages, déjà cités, où ce passage est reproduit.) — Voici le texte exact de Nicole : « La concupiscence ne fait que le matériel du péché originel. C'est la domination de la concupiscence, ou plutôt le consentement habituel de l'âme à la concupiscence, par lequel elle préfère la Créature à Dieu, qui fait le formel : ce consentement enfermant l'aversion de Dieu, et la privation de la rectitude et de la justice originelle. » (*Loc. cit.*, p. 236.) [C'est aussi en parlant de la concupiscence dominante et consentie que saint Augustin dit si souvent que le péché originel consiste dans la concupiscence. (V. JANS., lib. I, *De Stat. Nat. Laps.*, cap. I.]) Le « ou plutôt » de Nicole est intéressant, en ce qu'il marque l'intention de faire du péché originel une habitude *du libre arbitre* et de s'élever au-dessus de la conception purement déterministe que l'expression *domination de la concupiscence* pourrait recouvrir. Jansénius ne fait point cette distinction (quoiqu'il parle aussi du *consentement* à la concupiscence) : il conçoit, semble-t-il, la domination de la concupiscence comme un poids qui tient la volonté penchée vers la créature (V. JANSÉNIUS, lib. I, *De Stat. Nat. Laps.*, cap 3. Cf. *Ibid.*, lib. I, cap. 23 *(sub fine)* : *Habentes (parvuli) consentientem concupiscentiis, in quibus nati et nutriti sunt, voluntatem. Terrenis enim cupiditatibus menti subditæ dominantibus pleni sunt.* (Cf. cap. 3.) V. sur ce sujet notre tome III, chap. I. — L'opinion de saint Thomas est précisément celle d'Arnauld et de Nicole (Jansénius la rapporte aussi en l'approuvant, Lib. I, *De Stat. Nat. Laps.*, cap. 18;

Une pareille disposition répond certainement à la définition du péché. Seule une connaissance bien superficielle de l'homme voudrait restreindre le blâme et le châtiment aux actes fautifs, à l'exclusion des inclinations vicieuses, comme si la gravité des fautes ne se mesurait pas à la profondeur et à la ténacité des vices qu'elles manifestent (61). S'il y a péché, suivant saint Thomas, dès qu'il y a désordre volontaire, à plus forte raison quand le désordre est inhérent à la volonté. S'il y a péché, suivant saint Augustin, dès que notre âme se détourne du Bien Parfait pour se tourner vers « ce qui n'est rien en comparaison de lui », à plus forte raison quand ce mouvement pervers se fixe en une attitude obstinée. Veut-on que Dieu ne haïsse point ceux qu'il voit qui nourrissent au fond de leur cœur, avec l'amour des Créatures, le mépris de sa perfection, et la révolte contre sa Loi (62)? Ce n'est donc pas seulement un dommage causé par le péché, c'est la continuation du péché, que marque cet état *d'éloignement de Dieu* qui est devenu dans le libre arbitre d'Adam une manière d'être permanente à l'égal de la nature. Et par conséquent c'est bien aussi un péché, péché habituel et non actuel, mais péché tout de même, qui doit originellement se rencontrer en nous, si cette manière d'être a passé du libre arbitre d'Adam dans le nôtre (63).

Peccatum originale materialiter quidem esse concupiscentiam, formaliter vero esse defectum originalis justitiæ. » (Iª, qu. 82, art. 3, *in corp.* Et il dit encore, dans la même quest. 82 (art. I, ad. I) : *Peccatum illud non esse meram privationem sed quemdam habitum corruptum, qui certè aliud esse non potest quam concupiscentia in homine nascente habitualiter dominans.* Cf. *De Malo*, qu. 4, art. 2 V. à ce sujet les Remarques de Bossuet, Déf. de la Trad. et des Saints Pères, liv. IX, chap. 12 et 13. Malebranche aussi voit dans le péché originel une habitude du *libre arbitre.*

(61) V. t. XXXI, p. 123-124. Toute la discipline relativement à l'administration de la Pénitence et de l'Eucharistie, repose sur cette idée que ce qui nous rend pécheurs et indignes des Sacrements, c'est l'*affection au péché* plus encore que l'acte peccamineux. V. notre 2ᵉ partie (Naturellement, en parlant ici d'affection au péché ou d'inclination vicieuse, on entend une inclination ou affection consentie.)

(62) *Sub illo quippè libidinis jugo ex parentum delicto positus (parvulus), non potest esse nisi aversus a Deo; et aversus non potest esse nisi peccati reus.* (Jansénius, lib. I, *De Stat. Nat. Laps.*, cap. 3.) — (63) Rappelons que c'est bien le libre arbitre lui-même, la partie supérieure de la volonté, la faculté du consentement, qui est ainsi habituellement inclinée vers le mal : *Quod si concupiscentium proles ex parente*

Reste à savoir, il est vrai, comment notre libre arbitre, dont le propre est de se déterminer lui-même, peut se trouver grevé d'une habitude que n'a précédée de sa part aucun acte (64) et par quelle communauté radicale, cachée sous la distinction des personnes humaines, l'état d'une volonté a pu influer à distance sur l'état de toutes les autres (65).

Encore une fois, là est le mystère. Mais le mystère n'est que là. Il n'est pas difficile de concevoir qu'une disposition habituelle au mal soit présente chez les enfants en l'absence de tout vouloir actuel, à la manière latente dont toute habitude, bonne ou mauvaise, subsiste chez les adultes pendant qu'ils dorment (66). Et il n'est pas davantage étrange qu'une telle

---

suscipit, ergò necessario mentis apicem, cui velle et nolle, consentire ac dissentire datum est, eidem ponderi subjectam et captivam gerit. (Jansen, lib. I, *De Stat. Nat. Laps.*, cap. 3.). Cf. Nicole, Instruction sur le Symbole, t. I, p. 236-237.

(64) C'est pourquoi Jansénius fait du péché originel une disposition permanente, mais non une *habitude* au sens propre du terme ; le péché originel n'est chez les enfants ni un acte, ni à proprement parler une habitude, puisque toute habitude suppose un acte : L'aversion de Dieu *in illis non propriè habitu fit, qui actum supponere et sequi solet, multo minus actu qui in parvulis nullus est undè nec actu nec habitu ibi voluntarium est) sed permanenti quâdam et quasi habituali constitutione... latet...* (Jansénius, lib. I, *De Stat. Nat. Laps.*, cap. 23, et *ibid.*, cap. 3, *sub fine*.

(65). C'est toujours à cette communauté qu'en revient saint Augustin : *Non enim eramus jam nos, sed eramus in Adam* (Aug., *In Ps.* 84, n° 7. Nous étions, dit-il encore *in lumbis ejus* (*Op. imp. cont. Jul.* lib. V, cap. 59) ; et encore : *Secundum propaginem carnis in illo eramus, omnes antequam nati essemus, tanquam in parente, tanquam in radice, ibi eramus, sic venenata est ista arbor ubi eramus.* (*Serm.* 14, *de Verb. Apost.*, cap. 15. Non seulement nous étions en Adam, mais d'une certaine manière nous étions Adam lui-même : *Omnes enim fuimus in illo, quandò omnes fuimus ille unus qui per feminam lapsus est in peccatum* (*De civitate Dei*, lib. XIII, cap. 14 ; et encore : *Nec sic dicuntur ista aliena peccata tanquam omninò ad parvulos non pertineant : si quidem in Adam omnes tunc peccaverunt quandò in ejus naturâ illâ insitâ vi quâ eos gignere poterat, adhùc omnes ille unus fuerunt : sed dicuntur aliena, quia nondum ipsi agebant vitas proprias, sed quidquid erat in futurâ propagine vita unius hominis continebat.* *Ibid.*. Cf plusieurs autres textes de saint Augustin dans Jansénius. V. Jansénius, lib. I *De Stat. Nat. Laps*, cap. 6 ; Nicole, Instruct. sur le Symb., t. I. p. 236. Il semble bien qu'une telle conception du péché originel soit fort différente de celle que traduit (du moins à s'en tenir à la lettre des termes) la 47ᵉ proposition condamnée par la Bulle contre Baïus : *Peccatum originis vere habet rationem peccati sine ullâ relatione ac respectu ad voluntatem a quâ originem habuit.*

(66) V. Nicole, Instruct. sur le Symbole, t. I, p. 235-226 : « Comme l'âme des enfants, par la grâce qu'elle reçoit, est habituellement tour-

disposition, qui n'est au fond qu'*une volonté constante de pécher* (67), soit considérée et punie comme un péché (68).

Ne cherchons plus le fondement de ce *reatus* ou de cette coulpe (69) qui rend les plus innocents d'entre nous dignes de l'Enfer. Notre volonté, dès le berceau, est irrévocablement détachée de Dieu et attachée à la jouissance des créatures : *aversio mentis a Deo, conversio ad creaturas ;* révolte, orgueil, amour-propre : voilà notre crime, qui répète celui d'Adam, ou plutôt qui le prolonge.

B. La corruption héréditaire.

Voilà aussi notre corruption, semblable à la sienne.

Coupables de la même faute que lui, nous naissons aussi chargés de toutes les suites que cette faute entraîne : l'ignorance, la concupiscence, et, pour tout dire, cette servitude du libre arbitre qui nous rend, comme parle saint Bernard, *incorrigibles* autant qu'*inexcusables* (70).

Selon la formule que le Concile d'Orange a empruntée à saint Augustin « *Nul n'a plus de soi-même que mensonge et péché* » (71).

---

née vers Dieu, et l'aime de la maniere que les justes aiment Dieu durant le sommeil; de même l'âme des enfants, par cette inclination qu'elle contracte, devient habituellement tournée vers les créatures, comme vers sa dernière fin, et l'aime comme les méchants aiment le monde pendant qu'ils dorment; car il ne faut pas s'imaginer que nos inclinations périssent par le sommeil, elles changent seulement d'état; et ces inclinations suffisent pour rendre les uns justes quand elles sont bonnes, et les autres pécheurs, quand elles sont mauvaises. »

(67) La corruption originelle *nihil aliud est quam constans peccandi voluntas* (t. XX, p. 273). — (68) « La colère de Dieu demeure sur eux, » dit l'Ecriture; sur eux, c'est-à-dire sur les enfants non baptisés comme sur les infidèles en général; parce que même à leur naissance, ils sont déjà pécheurs, et il ne se peut pas que Dieu ne haïsse le péché (t. XVIII, p. 179). — (69) V. t. XVII, p. 160-161. Cf. Jansénius, lib. I, *De Stat. Nat. Laps.*, cap. I ; le *reatus* du péché originel qui pèse sur l'homme dès la naissance n'est pas seulement *reatus pœnæ* mais *reatus culpæ.*

(70) V. Saint Bernard, *Serm. 81, in Cantic.*, *in* t. XXX, p. 130-131 ; t. VII, p. 702-703; t. X, p. 511, etc. Cf. t. XVI, p. 117. — (71) *II Concil. Arausic.*, can. 22 (tiré de Saint Augustin. *Tract. 5 in Joan.*). Cité *in* t. X,

Comme Adam nous sommes voués à l'ignorance et à l'erreur. Certes, en nous non plus qu'en lui, la *lumière naturelle* n'est altérée ou diminuée. La raison est chez l'enfant qui vient de naître ce qu'elle était chez Adam sorti des mains du Créateur, également dépourvue de connaissances actuelles, également capable d'en recevoir (72). Mais pour arriver effectivement à la vérité, c'est peu d'avoir la vue bonne, si on ne regarde pas du bon côté. L'application de notre entendement dépend de l'attention, c'est-à-dire de la volonté (73), laquelle est toute sous la domination de l'amour-propre. Partout donc où l'amour-propre est en cause, on peut être assuré que l'intelligence humaine, dirigée à faux par ses préoccupations, finira, ainsi que le dit l'auteur des *Pensées*, par se crever les yeux agréablement. Et l'on voit assez que, s'il est des matières spéculatives où notre intérêt n'a point de part, sinon indirectement et par exception, — par exemple les matières de géométrie, d'astronomie et de physique (74), — au contraire il a un rapport étroit à toutes celles qui concernent les mœurs et la pratique de la vie. De là vient que, comme l'a souvent noté saint Augustin, l'humanité a su s'instruire de beaucoup de choses très difficiles et très importantes en fait de sciences abstraites, et que, dans cet ordre, quoi qu'on en dise, elle ne cesse de progresser et de se perfectionner de siècle en

---

p. 401 (Arnauld écrit la formule en lettres capitales) et *in* t. XVI, p. 31. Cf. (t. XXVI, p. 61 : « Tout ce qui est de l'homme, comme de l'homme, n'est digne que de blâme et de mépris. »

(72) En réalité la corruption originelle n'atteint pas l'intelligence en elle-même ; elle ne l'atteint qu'indirectement, en tant que l'application de l'intelligence est dirigée par la volonté. C'est en ce sens qu'on peut dire avec saint Thomas que l'intelligence est moins corrompue que la volonté : *Magis est corrupta natura humana par peccatum quantum ad appetitum boni quam quantum ad cognitionem veri.* (Iª IIªᵉ, qu. 109 art. 2, ad. 3). Nicole a souvent exprimé la même pensée. V. Essais de morale, t. I, p. 42.

(73) Sur le rôle de la volonté dans la connaissance, et sur ce qu'elle ne détermine qu'indirectement la croyance (et non directement comme le soutenaient les Jésuites). V. les réflexions d'Arnauld, Nicole, etc., au sujet de la Foi humaine et de la signature du Formulaire. Ce sont ces réflexions que résume la célèbre pensée de Pascal : « La volonté est un des principaux organes de la créance... » (Éd. Br. sect. II, fr. 99.) — (74) V. t. X, p. 622-623. Cf. plus haut p. 60 note (21). Cf. ce que dit Nicole de la géométrie : « Son objet n'a aucune liaison avec la concupiscence... » T. XLII, p. 7.

siècle (75) : tandis que dans l'ordre de la morale, elle n'a fait que s'égarer de plus en plus complètement depuis les origines jusqu'à l'avènement du Christ (76). L'homme laissé à lui-même « sait comme il doit dompter un lion, et il ne sait pas comme il doit vivre » (77).

Sans doute, il n'ignore pas les premiers principes de l'honnêteté naturelle, la distinction du bien et du mal, voire les préceptes élémentaires de la justice (78). Ces principes, nous l'avons vu, nous sont *naturaliter indita* comme ceux des sciences spéculatives, et l'homme ne saurait être privé des uns ni des autres à moins que de perdre la raison. Il faut bien, au reste, que les règles morales relatives au vol, au parricide, à la violation des contrats, et autres choses semblables, soient demeurées présentes à la conscience humaine après la chute, puisqu'elles définissent les fondements mêmes de l'ordre en dehors duquel nulle société humaine ne saurait subsister (79). Aussi est-il remarquable que, là-dessus, tous les législateurs des nations policées ont ordonné ou défendu à peu près les mêmes choses (80). Mais, réserve faite de ces règles concernant la vie civile, combien d'autres vérités morales, où nous voyons à bon droit des obligations immuables et nécessaires, et qui ont été ou sont encore méconnues par des peuples entiers ! On a beau prétendre (81) que « la Loi naturelle luit sans cesse

---

(75) V. t. XXXVIII, p. 96-97.

(76) *Ibid*, p. 99 : « La raison est bien moins corrompue au regard de ces sciences abstraites que des règles de nos mœurs. » Toutefois il faut convenir que, même au regard des sciences abstraites, la corruption originelle a nui à l'intelligence humaine, en ce qu'ayant fait prédominer dans l'âme l'amour des choses sensibles et extérieures, elle nous rend plus difficile et plus pénible la considération des choses spirituelles et des idées pures (V. t. XXXVIII, p. 191-192 et p. 219). Or Arnauld pense, comme Descartes, que « la connaissance claire des choses, que l'on appelle intelligence ne peut avoir lieu que lorsqu'on les conçoit sans fantômes et sans images corporelles ». (Note d'Arnauld, t. XI, p. 699 et p. 705). Cf. Préface des Éléments de Géométrie (par Nicole), t. XLII, p. 6-7. V. aussi Nicole, Instruct. sur le Symbole, t. I, p. 222.

(77) Aug. *de Nat. et Grat.*, cap. 40. Cité *in* t. X, p. 403 et t. XVII, p. 282. — (78) « Il y avait beaucoup de choses dans la Loi naturelle que les païens n'ignoraient pas, surtout en ce qui concerne la justice ». (t. X, p. 657). — (79) V. t. XL, p. 257. — (80) V. t. XXXIX, p. 39. Cf. t. XXXI, p. 14. — (81) La formule est du P. Lami, qu'Arnauld réfute V. t. XL, p. 256 et p. 220 et suiv.

dans l'œil même des impies », et que nul ne la viole par ses actes, qui ne la reconnaisse et ne l'approuve dans le secret de son cœur. Qui ne sait que les Grecs et les Romains, par exemple, se croyaient entièrement maîtres de la vie de leurs enfants, et qu'aujourd'hui même les Chinois ne se font aucun scrupule de tuer leurs filles à la naissance? Que l'antiquité payenne a fait du suicide, dans certains cas, une action glorieuse; et que, pour la fornication, elle l'a jugée non seulement permise, mais louable, à la condition d'en user modérément (82)? Est-ce donc que la pureté, que le soin de conserver sa vie, que les devoirs des pères envers leurs enfants, seraient choses étrangères à la Loi naturelle?

Au moins avouera-t-on bien que le point le plus essentiel de la Loi morale est celui qui a trait à la connaissance de Dieu et à l'obligation qu'on a de l'avouer, de l'aimer et de l'invoquer (83). Or, à cet égard, quelle était, au moment de la venue du Christ, la condition de tout le genre humain (hormis les Juifs)? Des peuples comme les Phéniciens, les Carthaginois, les Mexicains, croyaient rendre à leurs idoles, à leur Moloch, à leur Astarté, ou autres, un culte fort religieux par des sacrifices humains, ou, suivant la pratique de ces jeunes filles dont parle Jérémie, par la prostitution (84). Certaines races d'hommes. — tels les sauvages du Canada, au rapport des Missionnaires, — n'avaient, avant que l'Evangile leur fût prêché, aucune notion d'une divinité quelconque, à ce point qu'on ne trouvait dans leur langue aucun mot qui y répondît (85). Et il est vrai que la plupart des nations ont admis sous le nom de dieux des êtres supérieurs à la nature. Mais ces dieux, multiples et rivaux, remplis d'imperfections et de passions humaines, ces dieux conçus tantôt comme entièrement désintéressés des affaires terrestres, tantôt comme simples ordonnateurs du monde, presque jamais comme créateurs, et jamais (sauf chez Platon) (86) comme auteurs de la loi morale, ces dieux n'ont rien de commun avec le Dieu véritable, le Dieu unique, le Dieu vivant, qui a fait le ciel et la

(82) V. sur tout cela, t. XL, p. 230 et suiv. et p. 258-259. — (83) *Ibid.*, p. 220. — (84) V. *Ibid.* Cf. t. XVIII, p. 867-869. — (85) V. t. XL, p. 186 et p. 238. — (86) V. XXXI, p. 108-110. Cf. t. X, p. 476. V. aussi t. XXXVIII, p. 3-4.

terre, celui dont nous vénérons la majesté infinie et auquel saint Paul exhortait les Gentils de se convertir (87). Selon beaucoup de Pères de l'Eglise, commentant un verset célèbre des *Psaumes* (Ps. 95), les fausses divinités des Idolâtres, les Jupiter, les Mars et les Vénus, n'ont été autre chose que des démons : *Omnes dii gentium dæmona* (88). En tout cas, aux théologiens jésuites qui prétendent regarder « comme ayant connu Dieu, au moins sous une idée obscure et générale, tous ceux qui ont reconnu quelque divinité, vraie ou fausse, une ou plusieurs » (89), on doit répondre que si les païens ont eu de Dieu quelque connaissance, cette connaissance était si imparfaite, si confuse, si pleine de choses indignes de Lui, qu'elle ne différait guère d'une ignorance totale. La Religion des Payens, comme le dit saint Denys l'Aréopagite, est une espèce d'athéisme (90). Et saint Paul ne s'exprime pas autrement lorsque, parlant de ces Payens qui ignoraient Dieu, *gentes quae ignorant Deum*, il affirme qu'ils étaient « sans Dieu » en ce monde, ou selon le texte grec, ἄθεοι (91).

Ainsi, c'est surtout à l'égard de Dieu et du culte qui lui est dû, que le péché originel a répandu dans le genre humain d'épaisses ténèbres. Et on ne doit pas s'en étonner, si l'on se rappelle que ce péché originel consiste proprement dans *l'aversio mentis a Deo*. Or maintenant, nous l'avons dit, tout ce qui a rapport à Dieu est dans la Loi morale la partie capitale. N'est-ce pas Dieu qui est l'auteur et l'arbitre de cette loi (92)? Ou, pour s'exprimer autrement, la règle du Bien et du Mal n'est-elle pas évidemment suspendue au Souverain Bien ? Tous les philosophes proclament avec Cicéron : « Celui qui ignore le Souverain Bien ignore nécessairement la manière dont il doit vivre, se trouve dans si grand égarement qu'il ne saurait

---

(87) V. sur tout cela, t. XXXI, p. 98-99 et p. 108-111 ; t. XXXI, p. 373-374 ; t. XL, p. 221. — (88) V. t. X, p. 331-332. — (89) C'est ce que soutenaient les Jésuites de Dijon. — V. t. XXXI, p. 97 et suiv.

(90) V. t. X, p. 197 et suiv. L'éditeur d'Arnauld remarque (*ibid.*, note) qu'Arnauld, dans ses premiers ouvrages, parle des livres de la *Hiérarchie céleste*, comme d'un véritable ouvrage de saint Denys l'Aréopagite. — (91) V. t. XXXI, p. 99 ; t. X, p. 198 ; t. XVII, p. 321 ; t. XVIII, p. 865-866 ; t. XL, p. 239. Les passages cités de saint Paul sont tirés de I *Thess.* IV, 5, et II *Thess.* I, 8 et *Ephes.* II, 12.

(92) *(Deus) qui ejus (Legis Naturalis) inventor, disceptator, lator.* V. t. X, p. 14.

trouver aucun port où se retirer : au lieu qu'ayant trouvé quelle est la dernière fin, on a trouvé la voie qui conduit à la bonne vie, et qui règle tous les devoirs d'un homme de bien (93). » Et nul chrétien ne peut contester que Dieu seul ne soit notre Souverain Bien et notre Fin dernière. En sorte que les Payens, qui n'ont pas connu Dieu, ont ignoré quelle était la dernière fin de l'homme et son Souverain Bien. Rapprochons cette mineure incontestable de la majeure que nous venons de voir accordée par la raison universelle. Et nous ne pourrons nous empêcher de conclure : Les Payens ont donc été dans un perpétuel égarement, n'ayant point connu ce qui conduit à la bonne vie, ni ce qui doit régler tous les devoirs d'un homme de bien (94). C'est justement la conclusion que tire saint Augustin, et il ajoute que ceux qui n'ont pas cette connaissance de leur vrai Bien et de leur vraie Fin « sont engagés dans une nécessité de pécher par cette ignorance du bien qu'ils doivent embrasser et du mal qu'ils doivent fuir. Car il est nécessaire que celui-là pèche qui, ne sachant pas ce qu'il doit faire, fait ce qu'il ne doit pas faire (95). »

Inévitablement, donc, l'humanité déchue, privée, en conséquence de son péché, des connaissances indispensables à la vie morale, devait tomber dans ce débordement d'erreurs et d'iniquités dont les Gentils, — et ce mot comprend tous les hommes à qui Dieu n'avait point conféré de secours spécial, — ont offert le spectacle, et que saint Paul a si souvent dénoncé (96).

Et qu'on ne pense pas excuser tant de crimes, en alléguant qu'ils ont été commis par *ignorance* ou de *bonne foi* (97).

L'excuse, certes, serait valable si l'on en croyait la théologie morale des jésuites.

Selon cette théologie, Dieu ne saurait demander compte aux hommes de devoirs qui leur sont cachés. Ce serait, disent ces Pères, « une loi cruelle » que celle « qui voudrait qu'on lui obéît sans la connaître » (98) ! Une loi n'oblige qu'autant qu'on

(93) Cic. *de Fin*, lib. II. Cité *in*, t. X, p. 382. Cf. t. XVII, p. 316 et suiv. V. aussi t. XXXVIII, p. 3. — (94) V. t. X, p. 482. Cf. t. IX, p. 335. — (95) Aug., *Op. imp. cont. Jul.*, lib. I, cap. 105. Cité *in* t. X, p. 403. V. plus haut note (20) de la page 7. — (96) V. XL, p. 121 et suiv. et p. 258-259. — (97) V. t. XXXI, p. 271.

(98) V. Sur l'impossibilité de trouver dans l'ignorance une excuse pour les péchés de l'homme déchu. V. Jansénius, lib. II, *de Stat. Nat. Laps*, cap. II — VI.

est averti de ce qu'elle commande; ou, ce qui revient au même, on n'est coupable de la violer qu'autant qu'on sait qu'on la viole. Pourquoi? Parce qu'une action ne saurait être péché, si elle n'est volontaire et libre. Or, dit le P. Pirot « pour avoir la liberté d'éviter le péché, il faut connaître qu'il y a du mal dans ce que l'on se propose de faire » (99); et, ajoute le P. Bauny, « afin qu'une action soit volontaire, il faut qu'elle procède d'homme qui voie, qui sache, qui pénètre, ce qu'il y a de bien et de mal en elle » (100). Tous les Jésuites conviennent de cela, le P. Annat comme le P. Bauny, comme le P. Pirot, comme le P. Estrix, — voire comme des docteurs non jésuites, tels que M. Le Moine. Tous proclament, suivant l'*Instruction* faite par les jésuites d'Anvers à l'usage de leurs missionnaires : on ne pèche que dans la mesure où l'on sait et où l'on comprend que ce que l'on fait est péché : *Nemo peccat nisi quatenus scit et intelligit malitiam peccati* (101) ; ou, suivant une thèse des jésuites d'Aix (ne sont-ils pas les mêmes partout?) (102) : *Conscientia circa illicitum intrepida excusat a peccato* (103).

Que de crimes, déjà, dont les Payens se trouvent déchargés par ce beau principe ! Prenez, par exemple, une de ces jeunes filles de Chypre ou de Babylone, qui se prostituaient en l'honneur de Vénus, comme en témoignent Hérodote et Strabon. Ce faisant, elle ne fait qu'imiter ses compagnes, se conformer à l'usage de son pays, suivre les recommandations de ses parents. Elle est persuadée, en toute conscience, qu'elle remplit un devoir religieux (104). Puis donc qu'elle n'a nul soupçon qu'elle pèche, il faut, d'après les jésuites, qu'elle ne pèche point. Ou si l'on veut que son action soit péché, puisqu'en fait elle contrevient à la Loi éternelle, au moins ne sera-t-elle pas un péché qui rende l'âme *coupable*, un péché

---

(99) Apol. pour les Casuistes, p. 39, cité *in* t, XXXI, p. 101. Fromond rattache ces vues des jésuites à leur notion de la liberté d'indifférence, laquelle suppose l'*æquilibrium judicii* et par conséquent la connaissance, avant l'action, du bien et du mal qui est en elle. V. *Chysippus*, p. 11 et suiv.

(100) BAUNY, Somme des péchés, ch. XXXIX. Cité notamment *in* t. XXXI, p. 9. p. 101 et t. XXXIX, p. 74, etc. V. aussi IVe Provinciale et la note 1 de Wendrock. — (101) V. t. XXXI, p. 81 et p. 101. Cf. t. XXXI, p. 13. — (102) V. t. XXXI, p. 13. — (103) *Ibid.*, p. 13 ; p. 101. — (104) V. t. XVIII, p. 868-869. Cf. t. IX, p. 377-378.

imputable, un péché *formel* et *proprement dit : Ad peccatum formale requiritur notitia mali* (105). C'est la doctrine du *péché matériel* (106).

Plusieurs auteurs renchérissent même sur cette doctrine, par leur invention du *péché philosophique* (107).

Une même action humaine, — larcin, adultère ou parricide, — peut être dite mauvaise selon un double rapport. L'empoisonnement d'un père par son fils, dit une thèse célèbre des Jésuites de Dijon (108), est blâmable et punissable, non seulement en tant qu'on la considère comme enfreignant la Loi de Dieu, mais aussi quand on ne la regarde que comme contraire à la droite raison ; la preuve en est que toutes les nations de la terre, qui ne connaissaient point Dieu, ou qui ignoraient qu'il eût rien commandé ou défendu aux hommes, n'ont pas laissé de juger une telle action criminelle et digne des plus grands châtiments. Il est donc légitime de distinguer dans une même faute une double malice, l'une *philosophique* (ou *morale*), l'autre *théologique ;* et il est certain que la première peut être connue sans l'autre (109). Or nous avons admis qu'on n'est coupable que dans la mesure où l'on sait la malice de son acte. Comme une action n'est pas un péché formel si on ne la sait mauvaise, elle n'est point aussi une formelle offense de Dieu, si on ne sait qu'elle offense Dieu. Dès lors l'homme qui commet un parricide, ou un adultère, ou un larcin, sachant bien à la vérité, qu'il agit mal, mais ne pensant point qu'il y ait un Dieu qui interdise d'agir de la sorte, n'a pas proprement offensé Dieu, puisque son crime n'est pas proprement *une volontaire transgression de la Loi divine* (110). Ce crime peut donc être abominable autant qu'on voudra : il ne met pas l'homme en état de révolte contre Dieu. Par suite, il ne fait pas un péché mortel qui rompe l'amitié de l'homme avec Dieu.

(105) V. t. XXXI, p. 13 et 15. — (106) V. XVIII, p. 858, 866 et suiv. 917. — (107) V. sur cette doctrine du péché philosophique les Dénonciations (t. XXXI), surtout la 1re, 2e, 3e, 4e et 5e. Cf. t. III, p. 366 et suiv. — (108) V. surtout t. XXXI, p. 14 et suiv. Cf. p. 159. — (109) V. surtout cela, t. XXXI, p. 14-15 et t. III, p. 367 — (110) V. t. XXXI, p. 3 et p. 15.

Par suite encore, il ne mérite point une peine éternelle, car le péché mortel ne mérite une peine infinie, telle qu'est l'éternelle, que parce que c'est une grave offense de Dieu, dont on a blessé la dignité infinie. Ce n'est qu'un péché *philosophique;* et le péché *philosophique, quantumvis grave,* est un péché plus léger, et mérite une moindre peine, que le plus petit péché *théologique,* lequel enferme une expresse désobéissance à Dieu (111). Entendez qu'un impie qui aurait tué son père et sa mère, et violé ses sœurs, sans avoir eu une pensée de Dieu, aurait commis un péché moins grave et moins punissable qu'un homme de bien qui, en pensant à Dieu, aurait fait un léger mensonge (112). A cela mène le *philosophisme,* doctrine abominable (113), justement condamnée par le décret d'Alexandre VIII (114), mais qui se déduit en toute rigueur de la maxime universellement reçue chez les jésuites, — laquelle on a eu le tort de ne point condamner avec lui (115), — savoir que l'homme ne pèche que dans la mesure où il connaît la malice de son péché: n'en a-t-il aucune connaissance, il n'est point coupable du tout *(péché matériel);* n'en a-t-il qu'une connaissance incomplète, il n'est aussi qu'à moitié coupable *(péché philosophique).* — D'où il suit que toutes ces générations issues d'Adam, que Dieu a laissées, comme dit saint Paul, « errer dans leurs voies », les abandonnant à leur conscience obscurcie, ces mille millions de payens, Egyptiens, Grecs et

---

(111) *Ibid.*, p. 15-16. Cf. t. III, p. 567. La thèse des jésuites de Dijon porte : *Peccatum philosophicum, seu morale, est actus humanus disconveniens naturæ rationali et rectæ rationi. Theologicum vero et mortale est transgressio libera divinæ legis. Philosophicum, quantumvis grave, in illo qui vel Deum ignorat, vel de Deo actu non cogitat, est grave peccatum sed non est offensa Dei, neque peccatum mortale, dissolvens amicitiam Dei, neque pœnâ æternâ dignum.* T. XXXI, p. 40. Le P. de Saint-Ligier dit expressément : *Quodlibet philosophicum grave est levius theologico. Hinc vel minimum veniale theologicum graviorem pœnam meretur quam quodlibet philosophicum gravissimum,* cité *in* t. XXXI, p. 378.

(112) V. t. XXXI, p. 378-379 et p. 385. — (113) Arnauld remarque que l'erreur des philosophistes est tout opposée au quiétisme de Molina: « Celui-ci voulant qu'à force de ne penser qu'à Dieu seul, on ne péchât plus en faisant les plus méchantes actions ; et les jésuites, au contraire, voulant que les plus grands crimes ne fussent pas des péchés dignes de l'Enfer, pourvu qu'on les commît en ne pensant point à Dieu », (t. XXXI, p. 54).

(114) Par le décret du 24 août 1690, cité *in* XXXI, p. 389 et suiv. — (115) V. t. III, p. 370 et t. XXXI, p. 39.

Romains d'autrefois, sans oublier les Américains, les Chinois et les sauvages de nos jours, ces hommes dont la vie a débordé d'impuretés et de vices de diverses sortes, mais qui tantôt ont cru de bonne foi leurs abominations licites ou même louables, tantôt s'y sont portés, sinon sans remords, du moins sans aucune pensée de Dieu ni de ses commandements, tous ces gens ne sont chargés que de fautes plus vénielles, en dernière analyse, que le plus véniel péché d'un chrétien, et dont aucune n'a mérité la damnation éternelle (116) !

S'il en allait ainsi, l'héritage d'Adam ne serait pas fort lourd à porter; et l'humanité déchue ne serait guère à plaindre, puisqu'elle trouverait dans sa déchéance même son préservatif.

Par malheur, il n'en va pas ainsi : Et cette excuse qu'on veut tirer de l'ignorance, excuse spécieuse à première vue pour l'esprit humain (117), ne vaut en réalité pas plus au regard du bon sens qu'au regard de la religion.

« L'homme ne pèche que dans la mesure où il connaît qu'il pèche ! » Comment entend-on cela ? L'entend-on simplement d'une connaissance habituelle, semblable à celle par laquelle nous sommes dits savoir une chose que nous avons apprise, encore que la pensée ne nous en revienne pas constamment à l'esprit ? Mais il est clair que, par rapport à l'action présente, une connaissance habituelle, oubliée ou inaperçue, équivaut à une ignorance passagère (118). Si la connaissance de la malice de l'action est indispensable pour faire de l'action un péché imputable, *ad peccatum formale requiritur notitia malitiæ*, il faut que cette connaissance coexiste précisément avec l'action même ; il faut qu'elle se produise actuellement, et, comme dit le P. Extrix, *hic et nunc : Nullum peccatum formale nisi conscientia hic et nunc judicat de malitiâ* (119). C'est dire que *l'inadvertance* ou *l'oubli* excusent de péché comme l'*ignorance totale*. Les jésuites, depuis le P. Bauny jusqu'au P. Terillus, ne se font pas faute de le proclamer (120). Et l'un de leurs pro-

(116) V. sur tout cela, t. XXXI, p. 19-21 ; p. 86 ; p. 374, 380-381, 385 et suiv. — (117) « Cette excuse qui paraît juste à l'esprit humain », parenthèse d'Arnauld au milieu d'une citation de saint Augustin (t. XVII, p. 281). — (118) V. t. III, p. 369-370. — (119) V. t. XXXI, p. 209. Cf. t. XXXI, p. 15.

(120) V. t. XXXI, p. 269, 286, 287 ; 323 et suiv. p. 326. Cf. t. III, p. 369-370.

fesseurs, dans une thèse soutenue à Dijon, donne avec toute la netteté désirable la conclusion logique de leur enseignement : Pour être coupable en faisant une action mauvaise, il ne suffit pas de *savoir* qu'elle est mauvaise, il est nécessaire en outre, d'y *faire attention* (121).

Seulement, qui ne voit alors la conséquence ?

Le monde, non seulement le monde des infidèles, mais le monde des chrétiens, est plein de gens qui pèchent sans faire de réflexion sur la malice de leurs péchés.

Dans la plupart des péchés d'*omission*, par exemple dans le fait des riches qui restent un long temps sans donner l'aumône, — et selon l'Evangile, il n'en faut pas davantage pour attirer sur eux la terrible sentence : Retirez-vous de moi, maudits, allez au feu éternel, — on ne manque à ses devoirs que, précisément, pour n'y avoir point songé (122).

Il en est de même, à plus forte raison, des péchés de *surprise*, si fréquents chez les justes mêmes, dont ils sont presque les seules fautes, et pour lesquels David, et saint Paul, et saint Augustin et saint Bernard, nous avertissent de demander pardon à Dieu (123).

Mais que dire des pécheurs d'*habitude* (124) ? Ces gens-là, pour l'ordinaire, n'ont garde de songer à Dieu ni à ses commandements. Ils savent, sans doute, lorsqu'ils ont été instruits de la vérité chrétienne, qu'il existe un Dieu, qui déteste et punira leur façon de vivre. Mais c'est bien de cela qu'ils s'avisent, quand l'occasion s'offre à eux de donner carrière à leurs désirs ! Tout entiers absorbés par l'objet de leurs passions, l'esprit uniquement occupé de la recherche des plaisirs qui flattent les sens, ils y courent sans seulement se mettre en peine s'ils font bien ou mal (125). Plus ils s'adonnent aux vices, plus rares deviennent chez eux les hésitations et les scrupules ; jusqu'à ce qu'ils soient descendus à ce dernier degré de l'avilissement, dont parle saint Bernard, où, pour avoir trop négligé d'écouter sa conscience, on finit par ne l'entendre plus,

---

(121) V. t. XXXI, p. 351. — (122) V. t. XXXI, p. 23 24. Cf. IVe Provinciale. — (123) V. notamment t. XX, p. 262 et suiv. ; t. XVIII, p. 896 et suiv., etc. Cf. encore sur ce point, et sur tout ce qui suit, la IVe Provinciale. — (124) *Ibid.* Cf. t. XXXI, p. 22 et suiv.

(125) V. sur tout cela t. XVIII, p. 884, p. 923, etc.

où le souvenir de l'honnêteté et de la Loi paraît totalement effacé du cœur, où, comme le remarque le jésuite Filliutius, on semble avoir perdu l'usage actuel de la raison (126) :

« Celui, dit saint Bernard, qui n'est encore que dans l'onzième degré de l'orgueil, que l'on peut appeler la licence de pécher, quoiqu'il n'ait plus aucune crainte des hommes, n'a pas néanmoins dépouillé celle de Dieu. La raison, comme en murmurant, propose encore un peu cette crainte à la volonté, et il ne fait pas d'abord tout ce qui lui est défendu sans quelque doute et quelque appréhension ; comme une personne qui tente un gué, il n'entre que pas à pas, et non en courant, dans le gouffre et dans l'abîme des vices. Mais après que, par un terrible jugement de Dieu, les premiers crimes sont suivis d'impunité, on se plonge de nouveau avec plaisir dans la volupté qu'on a éprouvée ; et plus on s'y plonge, plus on la trouve agréable. Les passions qui revivent à tout moment assoupissent la raison, et l'habitude la lie et l'enchaîne. Le misérable pécheur... est livré à la tyrannie des vices. Et il arrive ensuite qu'étant noyé dans le gouffre des désirs charnels, et oubliant toute sa raison et toute sa crainte de la justice divine, il devient assez insensé pour dire en son âme : Il n'y a point de Dieu. Dès lors, il use indifféremment de toutes les choses qui flattent ses sens, comme si elles étaient légitimes et permises. Dès lors, il abandonne son cœur à toutes les pensées criminelles, ses mains à toutes les mauvaises actions, et ses pieds à la recherche de toutes les voluptés défendues. Dès lors, il embrasse tous les méchants desseins qui lui viennent à l'esprit; il dit toutes les paroles impies et scandaleuses qui lui viennent en la bouche, il exécute tout le mal qui vient s'offrir à ses yeux. Dès lors, il n'y a que malignité dans ses entreprises, que folie dans ses discours, et que crime dans ses mœurs. Et enfin, comme le juste, après être monté par tous ces degrés d'humilité, trouve la voie de la vérité si facile, par la longue et sainte habitude qu'il a contractée, qu'il court avec joie et sans aucune peine à la vie, ainsi, lorsque le méchant est descendu de tous ces degrés et que ses passions invétérées l'empêchent de se gouverner par la lumière de la raison et

(126) V. t. XXXI, p. 12.

par le frein d'aucune crainte, il court d'un cœur ferme et intrépide à la mort (127). »

Ne voilà-t-il pas cette « conscience intrépide », — *conscientia circa illicitum intrepida*, — qui excuse de péché, au dire des jésuites (128)? S'ils ont raison, cet abîme d'aveuglement et de vice où saint Bernard voit le comble de la perdition serait au contraire le port du salut. Les *demi-pécheurs*, ceux qui, selon le mot du même saint, tiennent le milieu entre les justes et les méchants (129), et à ce titre éprouvent encore des inquiétudes et des remords, sont de vrais coupables, puisqu'ils agissent en connaissance de cause, et seront châtiés comme tels. Au contraire, les débauchés et criminels de profession (130), qui « boivent l'iniquité comme l'eau », qui ont perdu « tout sentiment de la loi de Dieu » et toute notion du bien et du mal (131), ceux-là se sont acquis par leur dégradation même une espèce d'impeccabilité ou d'impunité dans les plus grands crimes (132). Comme dit Montalte, « ils ont trompé le diable à force de s'y abandonner (133) ».

Et que les jésuites n'espèrent pas corriger l'absurdité de ces conséquences en avouant que *l'ignorance* et *l'inadvertance* n'excusent pas le péché lorsqu'elles sont elles-mêmes coupables (134). Car d'abord, suivant leurs principes, l'une et l'autre, pour être réputées coupables, devraient procéder d'un dessein délibéré et réfléchi, condition qui se réalise bien rarement quant à l'ignorance de nos devoirs et qui implique même contradiction quant à l'inadvertance (135) : Comment ferait-on

(127) SAINT BERNARD, *de Grad. Humil.*, cap. 20. Ce passage de saint Bernard est très fréquemment cité par Arnauld et par les théologiens de P.-R. (V. notamment t. XVIII, p. 884-886; t. XXXI, p. 118-119. — (128) V. t. XXXI, p. 119. — (129) Saint Bernard, *loc. cit.* V. t. XVII, p. 886. Le mot de *demi-pécheurs* est de Pascal, dans la IV Provinciale. Arnauld avait dit quelque chose de très voisin, parlant de ces gens qui ne sont pas « vicieux à demi ». (T. XVIII, p. 895).

(130) V. t. XXXI, p. 292. — (131) V. t. XVIII, p. 884, 886, etc. Toutes ces expressions ont été cent fois répétées par Arnauld et par les théologiens de Port-Royal, soit à propos des péchés d'ignorance, soit à propos de la grâce suffisante. V. notamment la IV[e] Provinciale et les notes de Wendrock. — (132) V. t. XXXI, p. 295. — (133) IV[e] Provinciale. Arnauld y renvoie dans la lettre à Pélisson (t. III, p. 371).

(134) V. t. XXXI, p. 289 et suiv. — (135) V. sur tout cela, t. XXXI, p. 323-327. — La thèse des jésuites d'Anvers dit en effet : *Sed quid de* inadvertentiâ, *seu inconsiderantiâ ? Nos de hâc eodem prorsùs modo quo de*

exprès de ne point penser à une chose, à moins que d'avoir cette chose déjà présente à la pensée ? Autant dire que l'*inadvertance* n'est coupable et ne cesse d'être une excuse que quand elle s'est changée en *advertance* (136)!... Mais au surplus, là même où le défaut de connaissance ou d'attention serait à bon droit répréhensible, comme enfermant une négligence délibérée, cela ne ferait point que l'action accomplie ensuite de cette négligence pût être elle-même réputée coupable. Ne manquerait-elle pas toujours, en effet, de ce caractère en dehors duquel, selon les jésuites, il n'y a point d'acte volontaire ni par conséquent imputable, qui est d'être accomplie avec la pleine connaissance du bien ou du mal qui est en elle ? Elle ne sera donc pas péché par soi *(ratione suì)* mais seulement dans sa cause (137). Le P. Terillus l'avoue sans fard, s'autorisant du principe commun à tous ses confrères : *Non peccatur peccato propriè dicto, et per se imputabili, quando non cogitatur peccari* (138). En sorte que l'homme qui sera tombé dans un adultère sans autre pensée que de satisfaire son fol amour, péchera sans doute, en ce qu'il aura négligé de s'instruire de son devoir ou de s'en instruire. Mais pour l'adultère même qui est résulté de là, si on peut l'appeler péché, c'est un péché qui n'a point de nouvelle malice morale, ni ne mérite aucune nouvelle peine (139). Ainsi pensent, avec leur P. Terillus, un bon nombre de jésuites. Et que s'ensuit-il ? Il s'ensuit, qu'on le veuille ou non, que s'étant une fois mis par sa faute dans l'état de ne plus songer à la Loi divine, peu importe qu'on la viole plus ou moins souvent. Dieu ne fera point de différence entre ceux qui auront commis dix mille assassinats, dix mille adultères, dix mille péchés contre nature, et ceux qui n'en auront commis qu'un seul (140). Les uns et les autres ne seront punis ni comme meurtriers, ni comme adultères, ni comme abominables, mais seulement comme des gens qui ont manqué par leur faute à considérer leur devoir ; et

---

ignorantia statuimus, statuendum existimamus. Ac proinde inconsiderentia culpabilis esse nequit, *nisi suprà illam quoque modo reflectat intellectus, vel* advertendo, *vel saltem dubitando de sufficienti cogitatione et obligatione ulterius animadvertendi, cogitandi, investigandi.* (C'est Arnauld qui souligne). Cité *ibid*, p. 323.

(136) V. t. XXXI, p. 324. — (137) V. t. XXXI, p. 290 et suiv. — (138) *Ibid.*, p. 352. — (139) *Ibid*, p. 290 et suiv. — (140) *Ibid.*, p. 292.

tout le compte qu'ils auront à rendre après tant de crimes, ne sera proportionné qu'à ce seul péché de négligence (141)! Opinion singulièrement favorable aux pécheurs les plus abandonnés (142), opinion absurde, opinion impie. Mais qu'on y prenne garde, cette opinion n'est pas une conséquence lointaine de la doctrine des jésuites touchant l'ignorance; elle n'en est que l'expression développée, étant toute contenue dans cette maxime du P. Terillus : *Non peccatur peccato propriè dicto et per se imputabili, quando non cogitatur peccari*, laquelle maxime se ramène à cette autre, universellement reçue dans les écoles des jésuites : *Ad peccatum formale requiritur notitia mali* (143). Rejeter ces détestables paradoxes, c'est donc avouer que la connaissance du bien et du mal, *notitia mali*, n'est point nécessaire au caractère moral de nos actes.

Il est bien vrai qu'il n'y a point de péché où il n'y a point de volonté : *Omne peccatum in voluntate consistit* (144). Et il est bien vrai aussi que volonté suppose connaissance (145). Mais l'équivoque des Jésuites est de confondre la connaissance de la chose qu'on fait, avec la connaissance de sa qualité bonne ou mauvaise. Aristote, dont le P. Bauny invoque imprudemment le témoignage, a fort bien établi cette distinction : « L'ignorance (dit-il au 3e livre de ses *Morales*), qui rend les actions involontaires et excusables, est seulement celle qui regarde le fait en particulier, et ses circonstances singulières », celle, par exemple, « d'une personne qui voulant montrer une machine en décoche un dard qui blesse quelqu'un, ou de Mérope qui tua son fils en pensant tuer son ami »; mais quant à « l'ignorance dans le choix du bien et du mal », elle « ne fait pas qu'une action soit involontaire, mais seulement qu'elle est vicieuse (146) ». Et saint Augustin, reprenant la même distinction, en établit le fondement : « Ceux qui pèchent par ignorance ne font leur action que parce qu'ils la veulent faire, quoiqu'ils

(141) *Ibid.*, p. 293. — (142) *Ibid.*, p. 292. — (143) V. t. XXXI, p. 353-354; *ibid*, p. 13 et 15.

(144) Formule de saint Thomas, citée *in* t. X, p. 668. Cf. IVe Provinciale. — (145) V. t. X, p. 668-669. — (146) Ce texte d'Aristote est cité (pour la première fois, semble-t-il, dans les controverses relatives à la Grâce), par Pascal dans la IVe Provinciale. Il est repris (avec la même traduction) par Arnauld *in* t. XXXI, p. 10.

pèchent sans qu'ils veuillent pécher. Ainsi ce péché même d'ignorance ne peut être commis que par la volonté de celui qui le commet, mais par une volonté qui se porte à l'action, non au péché; ce qui n'empêche pas néanmoins que l'action ne soit péché, parce qu'il suffit pour cela qu'on ait fait ce qu'on était obligé de ne pas faire (147). » C'est l'opinion des Pères comme des Philosophes payens, c'est l'opinion de tous les gens raisonnables, qu'il suffit pour rendre imputables des actions telles que la fornication et le parjure, qu'elles soient volontaires *voluntate facti*, quoiqu'elles ne le soient pas *voluntate peccati* (148) : c'est-à-dire qu'il suffit de faire volontairement et avec advertance de raison ce qui de sa nature est péché, quoique l'on ne sache pas qu'il soit péché, ou que l'on n'y pense pas (149). Disons donc, avec saint Thomas (150) : « Ce que l'on fait contre la Loi de Dieu est toujours péché, que notre conscience le sache ou non. » Et en effet, dès là que la volonté, même à son insu, enfreint l'ordre fixé par la Loi Éternelle, elle se trouve effectivement dans le désordre : or le désordre de la volonté, c'est ce qu'on appelle le péché (151). »

Mais quoi donc; est-on digne du blâme toutes les fois qu'on manque à des lois ou à des règlements dont on n'a nul soupçon? Reprochera-t-on à un voyageur, nouveau venu dans un diocèse, d'enfreindre les prescriptions particulières, et pour lui inédites, de ce diocèse, touchant l'abstinence et le jeûne? Damnera-t-on un sauvage d'Amérique, qui n'a jamais entendu parler du Christ, ni des sacrements, pour ne point assister à la messe chaque dimanche? Nullement. Tout ce que nous venons de dire ne s'applique qu'aux choses qui, comme le parjure ou la fornication, sont mauvaises en elles-mêmes, sont de leur nature péchés (152). L'ignorance que nous avons reconnue ne point excuser de péché n'est que *l'ignorance du Droit naturel* (153).

---

(147) AUG. *Retract.*, lib. I, cap. 15, cité *in* t. XVII, p. 301. V. t. XX, p. 263; t. XXXI, p. 11, etc. — (148) V. t. XXXI, p. 14. Cf. t. III, p. 601, etc. — (149) V. t. XXXI, p. 14. Cf. *Ibid.*, p. 71. — (150) SAINT THOMAS, *Quodlib.*, VIII, art. 13, cité *in* Note sur la V• Provinciale, sect. III, n° 1. — (151) V. sur cet accord de saint Thomas et de saint Augustin, t. X, p. 669. — (152) V. t. III, p. 601; t. XXXI, p. 14.

(153) V. t. XVII, p. 295 et suiv. Cf. JANSÉNIUS lib. II, *de Stat. Nat. Laps.*, dans la volonté pour ce qui est de le pratiquer; et par suite l'ignorance,

Pour ce qui est du *droit positif* humain ou divin, — humain, c'est-à-dire les règlements édictés par les princes temporels ou les ministres de l'Église ; divin, c'est-à-dire les préceptes qu'il a plu à Dieu d'ajouter, par révélation spéciale et à un moment déterminé, aux commandements de la Loi éternelle ; comme l'obligation du Sabbat dans l'Ancien Testament et du dimanche dans le Nouveau, — on est parfaitement fondé à soutenir qu'ici au contraire, au moins lorsqu'elle ne résulte pas de l'insouciance ou du refus d'être informé, l'ignorance excuse.

Et à quoi tient la différence ?

A ceci : que la volonté, principe de tout péché, a toujours quelque part à l'ignorance du Droit naturel, tandis qu'elle n'en a ou qu'elle peut n'en avoir aucune, à l'ignorance du Droit positif. La loi positive est quelque chose d'étranger à nous, institué par une décision contingente de Dieu ou des hommes, et dont il n'est pas même concevable que nous acquérions la connaissance, si ce n'est par une instruction reçue du dehors. Mais la Loi naturelle, on l'a vu, nous est *innée* (154) ;

---

cap. 5 et 6. V. aussi note de Wendrock sur la V[e] Provinciale, sect. III, n° 7. Il y a en résumé deux sortes d'ignorance qui excusent de péché : l'ignorance du *fait*, et celle du *droit positif*. La seule qui n'excuse pas est l'ignorance du *droit naturel*. C'est aussi la seule qui soit en cause dans les controverses relatives au Jansénisme, et la seule par conséquent dont Pascal ait eu à s'occuper dans la IV[e] Provinciale. Aussi est-ce par un véritable contre-sens que plusieurs critiques modernes des Provinciales (V. p. ex. BRUNETIÈRE, Et. Critiques, 4[e] série, p. 99-100) reprochent à Pascal de n'admettre point que l'ignorance excuse dans des matières telles que la règle du jeûne. Une étude plus complète de la doctrine de Port-Royal, dont Pascal est l'avocat, et surtout de *l'état de la question* à l'époque des Provinciales, aurait épargné (sur ce point comme sur quelques autres) beaucoup d'indignations ou d'étonnements aux historiens de Pascal.

(154) V. plus haut, p. 59. Arnauld entend l'*innéité* de la Loi naturelle précisément au sens cartésien. Pour Descartes les idées (tout au moins les notions primitives) sont innées en ce sens que nous avons en nous « la faculté naturelle de les produire », ou plus exactement de considérer les *essences*, ou encore les *vraies et immuables natures*, auxquelles elles correspondent. Pour Arnauld, de même, l'*innéité* de la Loi naturelle (innéité affirmée par tous les théologiens) signifie que nous avons en nous la *capacité naturelle* de connaître cette Loi. Et Arnauld conclut de là que la capacité de connaître la Loi morale appartenant à notre nature, le péché peut bien l'empêcher de s'exercer, non la supprimer absolument. Il subsiste donc dans l'intelligence déchue *un pouvoir physique* de connaître le bien semblable à celui qui subsiste

elle est gravée au plus intime de nos âmes en des traits qui ne peuvent jamais être entièrement abolis, *ne ipsa quidem delet iniquitas* (155). Si nous ne la voyons pas, c'est que nous ne voulons pas la voir ; ou plutôt, c'est que nous sommes détournés de la regarder par la corruption des affections charnelles, qui tient notre attention rivée à la créature. Considérez ces *endurcis* dont parle saint Bernard, descendus au dernier degré de l'orgueil, chez qui « les passions qui revivent à tous moments, assoupissent la raison, et l'habitude l'enchaîne (156) » ; ne peut-on pas dire d'eux ce que l'Évangile dit des juifs, qui ne pouvaient croire au Christ, en dépit de ses miracles manifestes : ils n'auraient point de péché s'ils étaient *aveugles*, c'est-à-dire privés de lumière par manque d'yeux ou d'intelligence, ou par quelque cause indépendante de leur volonté, mais ils n'ont point d'excuse parce que leur propre malice les a *aveuglés* (157). Or cet état d'aveuglement, où les endurcis se plongent par une longue suite de crimes actuels, c'est celui même où Adam s'est immédiatement fixé par son premier péché ; et c'est celui aussi dans lequel naissent tous les enfants d'Adam par la seule vertu de l'origine qu'ils tirent de lui, par le seul effet du péché d'habitude qu'ils revêtent en entrant dans la vie. Tous les hommes, tant qu'ils n'ont pas été guéris

---

n'est pas absolument *invincible* : « On la peut comparer (la plaie du péché au regard de l'entendement) à une autre plaie du côté de la volonté, qui est, comme dit saint Thomas... que, s'étant détournée de Dieu, elle recherche toujours son bien particulier, si elle n'est guérie par la grâce. Or cela ne fait pas que le commandement de Dieu doive être regardé comme étant absolument impossible à l'homme déchu, parce que c'est assez pour être regardé comme possible que sa volonté soit par nature capable de l'aimer, et qu'elle le puisse aimer effectivement avec le secours de la Grâce, à l'égard de ceux mêmes à qui ce secours n'est pas donné par justice. Pourquoi donc ne dirons-nous pas la même chose de la plaie de l'entendement, qui est l'ignorance de plusieurs de ses devoirs naturels, qu'il suffit, afin que cette ignorance ne soit pas regardée comme invincible, qu'il soit resté dans la nature une capacité de les connaître, quoique, pour les connaître effectivement, l'homme ait besoin de divers secours extérieurs et intérieurs, que Dieu départ par sa Providence et par sa grâce à qui il lui plaît... » (T. IX, p. 375.) Si nous avions perdu entièrement ce pouvoir physique ou cette faculté naturelle de connaître nos devoirs, comme il arrive chez les fous ou chez ceux qui n'ont plus la raison, notre ignorance, dans ce cas, nous serait une excuse totale. V. t. X, p. 670.

(155) Aug., *Confess.*, lib. II, cap. IV, cité plus haut, p. 59. V. sur tout cela t. XVII, p. 299 et suiv. — (156) *Loc. cit.* — (157) V. t. XVII, p. 301-302. Cf. plus haut, p. 61.

et éclairés par la Foi, sont proprement des *aveuglés*. Et par conséquent, comme les *aveuglés*, ils sont impardonnables dans leur ignorance.

Leur ignorance, dans beaucoup de cas, peut bien être *invincible*, en ce sens qu'un sauvage américain (158) ou même, parmi les infidèles de l'Occident, un artisan, une femme, un homme du peuple quelconque, n'a certainement pas en son propre esprit, étant donné son défaut d'instruction et la barbarie générale dans laquelle il vit, les ressources suffisantes pour s'élever à cette notion du vrai Dieu et de sa Loi, où les plus grands d'entre les philosophes payens ne sont point arrivés (159); et l'on ne comprend pas par quelle industrie humaine il pourrait acquérir une pareille connaissance (160). Mais cette invincibilité, chez un tel homme, n'est pas *absolue*, comme elle le serait chez un *fou* ou chez un être dénué de raison (161); elle n'est, selon le langage des théologiens, que *secundum quid* et *par accident* (162) : elle est toute *relative* aux dispositions particulières dans lesquelles l'homme se trouve (163); elle pourrait être surmontée par l'application à la pratique des vertus et par le soin de purifier son cœur (164) ; la preuve en est qu'elle est surmontée en effet par quelques-uns, avec le secours de la grâce, lequel secours ne va pas à autre chose qu'à la réforme de la volonté. Au fond, l'ignorance du Droit naturel n'est jamais invincible qu'autant qu'est invincible cet amour vicieux des créatures qui a produit chez Adam l'aveuglement de l'esprit et qui l'entretient chez nous (165).

En tout cas, invincible ou non (166), ce qui est sûr, c'est que

---

(158) V. t. XXXI, p. III. — (159) V. t. XXXI, p. 107-111. — (160) *Ibid.* Cf. t. X, p. 645. — (161) V. t. X, p. 670. — (162) V. t. X, p. 666. — (163) *Ibid.*, p. 666 et p. 645-646. — (164) « L'erreur qui fait prendre dans ces matières (de droit naturel) le faux pour le vrai, n'est jamais absolument invincible, parce qu'elle se peut toujours surmonter et par la lumière de Dieu, qu'il ne refuse point à ceux qui la lui demandent sincèrement, et par le soin de purifier son cœur, à quoi on ne manque que par une corruption volontaire. » (T. VII, p. 155.)

(165) V. t. XXXI, p. 155-156 et p. 103. Cf. sur tout cela, t. IX, p. 373 et suiv., et t. X, p. 469. Cf. aussi note de Wendrock sur la Ve Provinciale, sect. III, n° 7. — (166) Nous étudierons avec plus de détail dans notre tome III, ch. II, la position d'Arnauld par rapport à Jansénius, d'une part, et aux thomistes, d'autre part, relativement à l'*ignorance invincible*. Disons seulement ici qu'Arnauld trouve tout à fait légitime, et même plus exact, de dire avec les thomistes qu'il n'y a point d'ignorance du Droit naturel qui soit invincible absolument. Mais il ajoute que si on

l'ignorance du droit naturel n'est en l'homme que par la faute de l'homme (167). Ce peut fort bien être sans faute de notre part que nous ignorons les Lois positives, dont la connaissance, non plus que celle des faits particuliers, n'appartenait point à la nature innocente, et dont l'ignorance n'est donc point un vice dans la nature déchue. Mais la connaissance de la Loi naturelle, qui est nécessaire à l'homme pour la conduite de sa vie, lui a été donnée, nous le savons, dès le premier instant de sa création, et ne lui pouvait être ôtée qu'en punition de quelque péché (168). De ce qu'il y a tant de peuples qui ont ignoré le Souverain Être et ce qu'il voulait qu'ils fissent pour bien vivre, c'est une suite, — et une preuve, — du péché originel (169). Comment, dès lors, les jésuites osent-ils, à l'appui de leurs thèses, invoquer on ne sait quelle distinction entre ceux qui ignorent Dieu et sa Loi *culpabiliter* et ceux qui les ignorent *inculpatè* (170)? Il faudrait être pélagien pour prétendre que l'existence de Dieu et la Loi naturelle pussent être ignorées *inculpatè*, c'est-à-dire sans la faute de l'homme, si l'on remonte jusqu'à cette première faute qui est commune à tous les hommes et inhérente à chaque homme. Et c'est pourquoi saint Augustin répète si souvent que l'homme qui pèche contre la Loi naturelle ne saurait, en aucun cas, se couvrir de son ignorance (171) : « Tout pécheur est sans excuse, aussi bien ceux qui n'ont que le péché de leur origine que ceux qui en ont ajouté d'autres par la malice de leur volonté propre, soit qu'ils aient été instruits ou non, qu'ils aient usé de discernement ou qu'ils n'en aient pas usé. Car, comme l'ignorance est sans doute un péché en ceux qui n'ont pas voulu s'instruire, elle est la peine du péché en ceux qui ne l'ont pu » : *ergo in utrisque non justa excusatio, sed justa damnatio* (172).

---

entend l'ignorance invincible comme Jansénius ou Estius, il n'y a entre eux et les thomistes qu'une « dispute de mots ». V. t. IX, p. 373-376; t. XXXI, p. 155 et suiv., p. 281 et suiv. ; t. III, p. 601 et suiv.

(167) V. t. XL, p. 251 et suiv. — (168) V. t. XVII, p. 298. — (169) V. t. XXXI, p. 103; *ibid.*, p. 34. — (170) *Ibid.*, p. 34-35 : et p. 103-107. — (171) Remarquez qu'il ne s'agit pas de prétendre que l'ignorance du droit naturel est en elle-même *péché :* elle ne l'est, comme le dit saint Augustin et aussi saint Thomas, que quand elle est voulue et préméditée; mais, quoique n'étant pas péché en elle-même, elle ne laisse pas d'être *peine de péché*, et comme telle n'est jamais une excuse. V. t. XVII, p. 279. Cf. t. X, p. 669.

(172) Aug. *Ép. 194 à Sixte*. Ce passage de l'*Ép. à Sixte* est très souvent

Qu'on dise donc que l'ignorance de la Loi naturelle, — là du moins où elle n'est pas expressément voulue et calculée, — atténue la gravité du péché, à la bonne heure (173) ! Saint Thomas l'enseigne, avec saint Augustin (174). Et il en apporte la raison : c'est qu'elle diminue le volontaire de l'acte (175). Il est clair, en effet, qu'il y a chez le pécheur comme un redoublement de mauvaise volonté lorsqu'il se porte à pécher, non seulement *voluntate facti*, mais encore *voluntate peccati*, lorsqu'il méprise ouvertement le commandement divin et se complaît dans sa révolte (176). Mais de ce que cette ignorance diminue le volontaire, saint Thomas n'a garde de conclure qu'elle le supprime. Et comment le supprimerait-elle, si (nous venons de le montrer) elle est elle-même toujours volontaire, au moins indirectement (177). La sentence de l'Évangile demeure : « Le serviteur qui a connu la volonté de son maître et ne l'a point faite sera battu rudement ; celui qui ne l'a point connue et qui a fait des choses dignes de châtiment sera moins battu. » Moins battu que le premier, mais battu tout de même. Ainsi, dit saint Augustin, les hommes qui, au jour du jugement, pourront alléguer qu'ils n'ont point entendu parler de ce qu'ils devaient faire seront sans doute tourmentés de moindres supplices ; ils iront cependant aux supplices (178). Selon les paroles de saint Paul : *Qui enim sine lege peccaverunt, sine lege peribunt* (179).

Ne croyons point, par conséquent, que ces payens, ces sauvages, tous ces peuples de l'humanité déchue que Dieu a laissés

---

cité par Arnauld, notamment *in* : t. XVII, p. 281-282 et p. 298 ; t. III, p. 602-603 ; t. X, p. 640-655, etc. Cf. SAINT THOMAS, Iª IIªᵉ, qu. 76, art. 4. — (173) Cf. Note de Wendrock sur la Vᵉ Provinciale, sect. III, nº 7, et t. III, p. 589 : « Une conscience erronée, qui peut excuser *a tanto* n'excuse pas toujours *a toto*. »

(174) V. t. X, p. 671 ; et AUG. *de Grat. et lib. arb.*, cap. 3, cité *in* t. X, p. 270. V. aussi t. X, p. 662. — (175) V. t. X, p. 671. — (176) V. t. XVII, p. 289-290. — (177) *Voluntaria... indirectè, vel per accidens* (Iª IIªᵉ, qu. 76, art. 4) cité *in* t. X, p. 671. « Cette ignorance est volontaire, au moins indirectement » (t. XXXI, p. 155). — (178) AUG., *de Grat. et lib. arb.*, cap. 3. Cf. *Ep. ad Sixt.* V. sur tout cela t. p. 661 et suiv.

(179) *Rom.* II, 12, cité *ibid.*, p. 253 et suiv. A noter parmi les erreurs d'Abélard, celle-ci, condamnée par le Concile de Sens : *Quod non peccaverunt, qui Christum ignorantis crucifixerunt, et quod non culpæ adscribendum est quidquid fit per ignorantiam.* V. DENZINGER, p. 170. Arnauld invoque le témoignage de saint Bernard réfutant Abélard, (t. IX, p. 376).

on laisse encore « errer dans leurs voies (180) », puissent détourner d'eux le châtiment par le vain prétexte de péchés purement *matériels* ou purement *philosophiques*. Par leurs cruautés, par leurs impuretés, par tous leurs autres crimes, ils ont violé l'ordre de la raison et de la nature ; ils ont donc agi, sciemment ou non, contre la Loi éternelle (181), et partant contre Dieu même, qui n'en diffère pas (182). En dépit des subtilités du philosophisme, il n'y a qu'une *distinction de raison*, non une *distinction réelle*, entre le rapport d'une action à la droite raison, et son rapport à la Loi divine (183) : l'un de ces rapports ne va point sans l'autre ; ou plutôt le premier est nécessairement subordonné au second (184), car, comme l'enseigne saint Augustin, — dans une formule dont un récollet ami des jésuites, le P. Duffi, veut se prévaloir pour autoriser des thèses plus outrées encore que le philosophisme, — il est essentiel à tout péché d'être contre la loi de Dieu, *concupitum contra legem Dei ;* et il n'y aurait point de péché s'il n'y avait des choses que Dieu eût défendues (185). C'est donc Dieu, véritablement, qu'ont offensé dans leurs dérèglements ceux même d'entre les infidèles qui étaient les plus éloignés de le connaître (186). Et c'est aussi la *colère de Dieu*, cette colère qui correspond aux fautes mortelles, et qui entraîne avec soi la damnation (187), — qu'ils ont encourue. L'Écriture ne nous permet pas d'en douter : *Effunde iram tuam in gentes quæ te*

---

(180) V. t. XXXI, p. 107.

(181) *Est autem lex naturalis, recta ratio naturæ congruens*, etc... (t. X, p. 14). — (182) « La Loi éternelle, dont Dieu ne saurait se dispenser, parce qu'elle n'est autre chose que lui-même... » (t. XVII, p. 311). Cf. SAINT AUGUSTIN (Lib. XXII, *cont. Faust*, cap. 27) : *Divina ratio vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans*, cité *ibid.*, p. 311.

(183) V. t. XXXI, p. 159. — (184) *Ibid.* — (185) Le P. Duffi tire de là une conséquence toute opposée à celle d'Arnauld : admettant par ailleurs avec les jésuites que l'ignorance est toujours une excuse, il en conclut que les péchés dits *philosophiques* se ramènent à des péchés purement *matériels*. V. t. XXXI, p. 153-154.

(186) V. t. XXXI, p. 81 et suiv., et p. 106 : « Étudiez mieux votre saint Thomas comme vos Constitutions vous y obligent, et vous y apprendrez que tout péché mortel mérite la peine éternelle parce qu'il est contre Dieu ; et qu'il est contre Dieu parce que l'action du pécheur est contraire à la Loi éternelle, soit que le pécheur sache qu'elle y est contraire, soit qu'il ne le sache pas, et encore même qu'il ne sût pas qu'il y a un Dieu. »

(187) V. t. XXXI, p. 17.

non noverunt, et in regna quæ nomen tuum non invocaverunt (188). Et saint Paul, au même endroit où il explique la condition des gentils « qui étaient sans Dieu dans ce monde », et où il décrit ce que cette ignorance de Dieu produisait chez eux, dissolution, luxure, turpitudes de tout genre, ajoute que c'est *pour ces choses-là* que la colère de Dieu est tombée sur les incrédules : *Propter haec enim venit ira Dei in filios diffidentiæ* (189).

Mais ce n'est pas seulement dans ses aberrations et dans ses crimes contre la Loi que la postérité d'Adam, abandonnée à elle-même, est en butte à la colère de Dieu : c'est aussi dans ses œuvres les plus réglées en apparence, — qui n'ont en réalité qu'une valeur illusoire; dans ses vertus les plus éclatantes, — qui ne sont en réalité que des vices déguisés (190).

Par un comble de disgrâce, la corruption originelle, qui rend, suivant l'expression de saint Bernard, l'humanité *inexcusable* dans ce qu'elle fait de mal (191), la condamne en outre, suivant l'expression de saint Fulgence, à n'être jamais *inaccusable* (192) dans ce qu'elle semble faire de bien.

Comme saint Augustin l'a si fortement démontré contre Julien (193), l'homme purement homme, — et ce mot comprend tous les infidèles tant qu'ils demeurent infidèles (194), — pèche immanquablement en toutes ses actions : *Tota infidelium vita peccatum est* (195).

Nulle vérité n'humilie davantage l'esprit humain. Et nulle

---

(188) *Psalm.* LXXVIII, 6; *Joan.* X, 25; V. t. XXXI, p. 17-18.

(189) *Ephes.* IV, 17. V. t. XXI, p. 18. Nous verrons dans la *IIe partie, ch. I*, l'application de ces réflexions concernant les péchés d'ignorance, au règlement des mœurs, et à la critique de la casuistique.

(190) *Falsa virtus est, etiam in optimis moribus.* (AUG. *in* PROSPER, *Sentent.*, 106), cité *in* t. IX, p. 351. — (191) V. saint BERNARD, *loc. cit.* — (192) V. t. X, p. 515. — (193) V. t. XVII, p. 334 et suiv. — (194) V. t. IX, p. 341). — (195) AUG. *in* PROSPER, *Sentent.*, 106. Cité *ibid.*, p. 351 et p. 339. Cf. t. X, p. 5 : *Gentiles... quorum tota vita peccatum esse visa est Augustino, et falsa virtus, etiam in optimis moribus.* Sur toute cette question des actions des infidèles, voir notamment : t. XVII, p. 307-372 (Arnauld renvoie encore à ces chapitres en 1691); t. X, p. 381 et suiv.; t. X, p. 385 et suiv.; t. IX, p. 327-328. — Cf. JANSÉNIUS, lib. III et IV, *de Stat. Nat.*

vérité ne tient plus solidement au fond de la religion chrétienne, à tel point que la révoquer en doute serait, selon la parole de saint Paul et de saint Augustin, *anéantir la Croix de Jésus-Christ* (196).

Car elle ressort évidemment, cette vérité, du rapprochement des deux grands principes qui ont été établis dans l'explication de la déchéance de la nature : l'un que toute action volontaire qui ne procède point de l'amour de Dieu est nécessairement péché ; l'autre, qu'il ne se trouve, chez l'homme déchu, aucune action qui procède de l'amour de Dieu (197).

Nous avons vu, d'une part, que ce qu'il y a de détestable dans la désobéissance d'Adam, ce qui en fait, non seulement un péché, mais le type de tout péché, c'est d'avoir introduit dans la volonté humaine un changement de fin dernière, la créature se préférant au Créateur, devenant à elle-même son propre principe, et prenant pour objet, au lieu du Bien universel, son bien particulier (198). Nous avons vu d'autre part que ce mouvement d'orgueil et d'amour-propre, fixé en une habitude ineffaçable et héréditaire, fait, chez les descendants d'Adam comme chez Adam, l'essentiel de la corruption originelle : asservissement du libre arbitre à la concupiscence, amour dominant des créatures, éloignement de Dieu et attachement à soi. Puis donc que cette corruption règne en toute la nature humaine jusqu'à ce qu'elle soit réparée par le secours divin, comment admettre que ceux en qui la nature n'a pas été réparée, tels que sont les infidèles, arrivent par leurs propres forces à produire le plus petit mouvement d'amour de Dieu (199) ? Il faudrait donc que la volonté fût capable de se guérir elle-même, de se dégager du poids qui la tient courbée contre terre (200), de s'affranchir de son esclavage ? Et dans ce cas, à quoi bon le Libérateur (201) ? Aussi est-ce à bon droit que saint Augustin réduit toute la dispute entre l'Église et les pélagiens à cette unique question : si l'amour de Dieu, qu'il appelle la *charité*, peut venir aux hommes d'ailleurs que de Dieu même ; car, à supposer que l'homme ait la charité autre-

---

(196) AUG., *de Nat. et Grat.*, cap. 9, cité *in* t. X, p. 252.

(197) V. t. XVII, p. 305 et p. 351. — (198) V. plus haut. — (199) V. t. XVII, p. 325 et suiv.; t. IX, p. 341 ; cf. t. X, p. 285. — (200) V. t. XVII, p. 332. — (201) V. t. XVIII, p. 911.

ment que par le secours de la grâce, c'en est fait du péché originel et de la nécessité de la Rédemption, les pélagiens ont cause gagnée (202). Mais, réciproquement, puisque le pélagianisme est définitivement vaincu et condamné, c'est que la charité n'est point en nous sans l'assistance divine : *Qualis amor nobis esse non potest nisi ex Deo* (203), ou, selon les termes du Concile d'Orange, « l'amour de Dieu est un don de Dieu » : *Prorsùs donum Dei est diligere Deum* (204). On aura beau, recourant aux distinctions philosophiques de Molina entre *amour naturel* et *amour surnaturel* (205), insinuer que le libre arbitre a peut-être en soi de quoi aimer Dieu comme *auteur de la Nature*, quoiqu'il ne le puisse aimer comme *auteur de la grâce* (206). Vaines subtilités! Notre incapacité à nous porter vers Dieu, n'est-ce pas, encore une fois, de la révolte du premier homme qu'elle tire sa source? Et, dans sa révolte, l'orgueil d'Adam a-t-il fait ces abstractions, ne désobéissant à Dieu que comme auteur de la grâce, en lui demeurant soumis comme auteur de la Nature (207)? Sa volonté ne s'est-elle pas toute détournée du Créateur, et toute tournée vers la créature (208)? Et la maladie d'Adam n'est-elle pas en cela celle de sa descendance (209)? Qu'on ne parle donc plus d'un *amour naturel de Dieu*, à moins d'entendre par là, — comme le fait saint Thomas, dont la pensée est souvent si

---

(202) V. t. XVII, p. 352; cf. t. XVIII, p. 910. Cf. AUG., *de Grat. et lib. arb.*, cap. 8 : *Undè est in hominibus charitas Dei et proximi, nisi ex ipso Deo? Nam si non ex Deo sed ex hominibus, vicerunt Pelagiani. Si autem ex Deo, vicimus Pelagianos.*

(203) AUG., lib. I, *cont. Jul.*, cap. 3, cité *in* t. XVII, p. 352. Il faut remarquer que pour Arnauld, comme pour saint Augustin, comme pour Jansénius, l'homme n'est jamais capable de s'élever par ses seules forces à l'amour de Dieu sans le secours de la grâce, même dans l'état d'innocence. V. t. IX, p. 286. Cf. AUG., *De Nat. et Grat.*, cap. 48. (V. aussi JANSÉNIUS, *De Stat. Nat. Puræ*, lib. I, cap. II.) C'est cela, du reste, qui fait l'impossibilité de l'état de pure nature. Et c'est pour cela que Pascal déclare la charité « d'un autre ordre et surnaturelle ».

(204) *Concil. Arausic.*, can. 25, cité *in*, t. XVII, p. 332. — (205) V. t. XVII, p. 331-332. Cette distinction est précisément celle que fait Descartes dans ces lettres fameuses où il explique la possibilité de l'amour de Dieu par les seules forces de la volonté que guide la raison ; V. Lett. à Chanut, éd. Ad. et T., t. IV, p. 607, 608, etc. V. sur l'opinion d'Arnauld au sujet de ces lettres notre tome I, liv. II.

(206) V. t. XVII, p. 331 et suiv. ; t. XVIII, p. 911. — (207) *Ibid.* — (208) V. t. XVII, p. 325. — (209) *Ibid.*, p. 332 et t. XVIII, p. 911.

mal comprise, — le simple *désir d'être heureux* (210), desir qui, requérant un bien infini pour se satisfaire, n'a *matériellement* d'autre objet que Dieu (211). Pris en ce sens, l'amour de Dieu est bien, sans conteste, au pouvoir de la nature ; il lui appartient même tellement qu'il en est inséparable (212), en quelque état qu'on la considère, et qu'il demeure dans les méchants, dans les athées, dans les mauvais anges, et dans ceux enfin qui poussent la malice jusqu'au mépris de Dieu (213). Mais aussi cet amour-là, nécessaire et non libre, n'a rien de *méritoire*. Il est tout *physique*, et ne devient *moral* que quand *l'amour électif*, survenant à cet appétit naturel, l'applique, avec connaissance et liberté, à quelque chose de déterminé, c'est-à-dire à Dieu ou à la créature (214). Et c'est en cela que consiste la corruption de la nature que, tandis qu'elle n'est point guérie et aidée par la grâce, cette application se fait toujours *ad bonum privatum* (26). Si l'on s'en tient au seul amour qui rende l'homme bon et le fasse mériter (216), l'amour de Dieu connu distinctement, cet amour, pour saint Thomas comme pour saint Augustin, comme pour quiconque n'adhère pas à Pélage, ne saurait être que *surnaturel*.

Pourtant, insiste-t-on, la raison toute seule, qui a suffi à plusieurs philosophes payens pour connaître Dieu et quelques-uns de ses attributs, ne conduit-elle pas à se le représenter comme aimable, et n'est-il pas naturel d'aimer ce qu'on se représente comme aimable (217)? La conséquence vaudrait pour une nature droite (218). Pour une nature dépravée, comme est la nôtre, il y a un abîme entre la connaissance et l'amour de Dieu (219). Car, n'ayant point accès durant cette vie à la *vision intuitive*, et ne découvrant le Bien universel que par quelques-uns de ses effets, l'idée incomplète que nous en avons ne sau-

---

(210) V. t. X, p. 675 et suiv., 685 et suiv. Cf. les articles de la *Somme*, qui y sont cités : Iª IIæ, qu. 109, et Iª, qu. 60. Cf. t. III, p. 608. V. plus haut, p. 49. — (211) V. t. X, p. 681.

(212) V. t. X, p. 686 — (213) *Ibid.*, f. 680-681 ; cf. p. 689. — (214) *Ibid.*, p. 683. — (215) *Ibid.* Cf. AUG. : *Quæri te quod quæritis, sed ibi non est ubi quæritis* (*Confess.*, lib. IV, cap. 12.

(216) V. t. X, p. 686, p. 689. — (217) V. t. X, p. 230 et suiv., c'est l'argumentation non seulement des molinistes, La Mothe, L. Vayer, mais de Descartes, *loc. cit.* — (218) V. t. X, p. 83, p. 228, p. 231-232 ; t. XVIII, p. 333-334, p. 349, p. 351-352. — (219) V. t. X, p. 228, t. XXVII, p. 611.

rait absorber ni effacer celle de notre bien propre (220). Et entre les deux, répétons-le avec saint Thomas, c'est du côté de notre bien propre que la corruption héréditaire tourne inéluctablement notre volonté : *Voluntas rationalis, propter corruptionem naturae, sequitur bonum privatum, nisi sanetur per gratiam Dei* (221). Aussi voyons-nous une infinité de mauvais chrétiens, sans parler des mahométans et des juifs, qui bien que professant un Dieu souverainement bon, sont très éloignés de l'aimer par-dessus toutes choses (222). Quant aux payens, ceux mêmes que saint Paul dit s'être élevés du spectacle des choses visibles à la contemplation des choses invisibles, ceux-là, assure le même apôtre, ont connu Dieu, ils ne l'ont pas *glorifié* (223) : c'est-à-dire, selon l'explication de saint Augustin (224), — *non colitur Deus nisi amando*, — qu'ils ne l'ont pas adoré, qu'ils ne l'ont pas *aimé*. Au contraire, leur science stérile, au lieu de les porter vers Dieu, n'a servi qu'à les écarter de Lui davantage, par les sentiments de vaine supériorité et de présomption dont elle a enflé leur cœur (225).

En dépit des vraisemblances dont on se leurre, il faut toujours en revenir à cet article fondamental de la Foi chrétienne, auquel des théologiens même amis de Molina, — tels que Bellarmin et M. Le Moine, — sont obligés de souscrire : la volonté, depuis la chute, est entièrement détournée de Dieu : *Voluntas a Deo aversa est* (226). Elle ne peut donc, dans toutes ses démarches, regarder que vers la créature, ou plutôt vers elle-même. Elle se meut donc toujours *hors de l'ordre de sa fin*, c'est-à-dire dans le dérèglement et dans le vice.

C'est ce que montre très bien, en fait, l'exemple de ces payens chez qui le libre arbitre paraît avoir eu le

---

(220) La vision intuitive seule, nous montrant Dieu en lui-même et dans la plénitude de ses perfections, le révélant par conséquent à notre volonté comme le véritable et unique objet proportionné à ses désirs, rend l'amour de Dieu non seulement possible mais nécessaire. V. t. X, p. 637-638; t, X, p. 617-618, t. X, p. 680-681. Cf. St-Th., I^{a}, qu. 60, art. 5, ad. 5 : II^{a} II^{ae}, qu. 34, art. 11. Cf plus haut p. 5.

(221) V. t. X p. 404, etc. — (222) V. t. X, p. 221. — (223) *Rom.* I, 21 ; v. t. XVII, p. 321-322 ; t. X, p. 687-688. — (224) AUG., *Ep.* 140, (aliàs 120), *De Trinit.*, lib. XII, cap. 162, cité *in* t XVII, p. 322. — (225) V. t. XVII, p. 323 et 329. Cf. t. XVIII, p. 351 ; t. X, p. 391, etc. — (226) BELLARM. *De Amiss. Grat.*, lib. V, cap. 5, cité *in* t. XVII, p. 325 et t. X, p. 404 et suiv. Sur l'adhésion de Le Moine à cette formule, v. t. XVII, p. 911.

plus de force, et dont on se plaît à qualifier la vie de vertueuse (227).

Les vertus des payens, il est de mode, parmi les libertins et les esprits forts, — désireux d'établir, sinon l'inutilité de toute religion, du moins l'indifférence des religions révélées et la suffisance d'une *Religion de Philosophe* (228), — de les célébrer outre mesure, voire de les proposer pour modèles aux chrétiens (229). On n'a pas assez de louanges pour les Socrate, les Platon, les Diogène, les Zénon, les Julien l'Apostat, et tous les grands hommes de la Grèce ou de Rome. A y regarder de près, il en faudrait rabattre. Déjà les Pères de l'Église, saint Jean Chrysostome, saint Ambroise, saint Justin, saint Augustin, ne s'étaient point fait faute de marquer tant de vilains endroits qui déshonorent les vies des plus réputés d'entre ces sages, à commencer par Socrate : ne fût-ce que leur lâche condescendance à l'égard des superstitions de leurs concitoyens (230). Reconnaissons toutefois, sans chicaner, que nombre de payens, surtout parmi les philosophes, ont paru avoir des qualités éclatantes. Ils ont pratiqué la justice et la tempérance. Ils ont eu l'horreur de la débauche. Ils ont été affectionnés à leur patrie, fidèles à leurs amis, équitables envers les hommes, courageux dans la mauvaise fortune, modérés dans la prospérité. Ils ont fait peu de cas des biens et des honneurs du monde; ils ont été fermes dans les plus grands dangers et dans les plus âpres douleurs; ils ont méprisé la mort. Tout cela est vrai (231). Seulement d'où procède chez les héros et les sages de l'antiquité cette rare grandeur d'âme? Chez les uns de l'ambition avouée et de l'amour de la gloire, comme le note justement le poète : *Vincet amor patriæ laudumque immensa cupido* (232); chez les autres, d'une vanité plus raffinée et plus secrète, que dénonce saint Augustin (233), à savoir la soif de se distinguer du commun, fût-ce seulement

(227) V. tout le livre *De la Nécessité de la Foi*, lequel composé en 1641 et non publié, est consacré spécialement à la réfutation du livre récent de La Mothe-le-Vayer : *De la Vertu des Payens*. Arnauld ne nomme du reste ni le livre ni son auteur.

(228) V. t. X, p. 214. — (229) V. *ibid.* particulièrement, p. 321 et suiv. — (230) V. *ibid.*, p. 227-228; p. 306 et suiv.; p. 310-311; p. 318 et suiv.; p. 325; p. 347 et suiv. — (231) V. *ibid.*, p. 123. — (232) Ce vers de Virgile est très fréquemment cité par Arnauld. V. notamment : t. IX, p. 353. — (233) V. t. X, p. 124; Aug. *de Civit. Dei*, lib. 19, cap. 4.

à ses propres yeux, et, comme parle Cicéron, d'obtenir moins les applaudissements de la foule que son approbation propre, sur le théâtre de la conscience (234). Et à quoi les ont conduits tant de belles actions? A se regarder eux-mêmes avec une entière satisfaction intérieure, à se complaire dans la vue de leurs perfections, et enfin à s'égaler à la divinité, prétendant, comme la divinité, se suffire à eux-mêmes et ne tirer que d'eux-mêmes leur excellence et leur bonheur. Qui ne se rappelle, à ce sujet, les déclarations superbes des stoïciens, et notamment de Sénèque (235)? Et qui n'y reconnaît les traces de ce venin subtil versé dans le cœur du premier homme, et répandu de là au plus profond des entrailles de ses enfants, par la parole du serpent : *Vous serez comme des Dieux* (236) : L'idolâtrie de soi-même, l'amour-propre, l'orgueil, voilà le principe et le terme de la sagesse antique. Elle se peint toute en raccourci dans ce Diogène, drapé dans sa gueuserie, passionnément fier de dédaigner ce que le vulgaire estime, et qui, se vantant, tandis qu'il souillait de la boue de ses chaussures les meubles magnifiques de Platon, de fouler aux pieds l'orgueil du philosophe, s'attira de celui-ci cette réponse : « Tu le foules, mais avec un autre orgueil encore plus grand (237). » Oui, c'est bien à la manière de Diogène que tous les prétendus sages sont arrivés à réformer leurs mœurs. C'est par l'orgueil, ainsi que l'explique saint Augustin, qu'ils ont étouffé leurs autres vices (238). Leur morale tant célébrée n'a consisté qu'à substituer aux péchés grossiers de la multitude des péchés plus spirituels et en quelque sorte plus diaboliques (239). Leurs qualités avantageuses, dont l'éclat nous éblouit, ne sont que des contrefaçons de vertus et de véritables vices (240), *falsa virtus est etiam in optimis moribus* (241), puisque, sous leurs sublimes

(234) V. t. X, p. 124. — (235) V. sur tout cela t. X, p. 124-126 et t. XVII, p. 326-329. Arnauld cite là un grand nombre de passages de Cicéron et de Sénèque. Ailleurs, il appelle ces « Philosophes profanes » des « animaux de gloire », t. X, p. 309.

(236) V. t. XVII, p. 329. Arnauld renvoie au *Discours* de Jansénius sur *la Réformation de l'homme interieur* [Le texte de ce Discours est reproduit dans le livre de M. Michaut sur les Epoques de la pensée de Pascal]. — (237) V. t. X, p. 359. — (238) Aug., *De Civit. Dei*, lib. V, cap. 12, 13, 15; v. t. XVII, p. 259 et t. X, p. 234-235. — (239) V. t. X, p. 127-359. — (240) V. t. XVII, p. 336. — (241) Aug., *in* Prosp., *Sentent.* 106, *loc. cit.*

dehors, elles recouvrent la même corruption essentielle dont se nourrissent les vices vulgaires, la recherche de l'intérêt particulier, l'attachement à soi, l'*amour-propre* (242).

On cherche des exceptions à cette règle. On pense trouver chez les payens des exemples d'actions pures de tout intérêt humain. On prétend que l'élite d'entre leurs philosophes a pu aimer la chasteté, la tempérance, la justice, pour elles-mêmes et pour leur seule beauté naturelle (243). Et à cette élite-là, du moins, on croit légitime d'attribuer une vertu vraie (244).

Mais qu'on y songe. Cette justice, cette tempérance, cette chasteté, qui sont censées être recherchées pour elles-mêmes, dans quel ordre de bien les range-t-on? Dans l'ordre des biens muables et finis, ou dans l'ordre du Bien Infini et immuable? Point de milieu entre la créature et le Créateur (245). Quand nous aimons la chasteté et les autres vertus, est-ce la créature ou le Créateur que nous aimons?

Le créateur, répondent quelques théologiens, entre autres Huyghens et le P. Lami (246). — En effet, observent-ils, dans une vertu comme la chasteté, laquelle ne paraît d'ordinaire,

---

(242) V. t. X, p. 310. Saint Augustin déclare : *Nonnunquam sanè apertissima vitia vitiis vincuntur occultis quæ putantur esse virtutes* (*De Civit. Dei*, lib. XXI, cap. 26); v. t. XVII, p. 259. On ne peut s'empêcher de remarquer l'analogie de ces vues avec celles de Descartes dans la 1re partie du Discours sur la méthode. Lui aussi prend position contre les prétendues vertus des payens. Il déclare que « souvent ce qu'ils appellent du beau nom de vertu n'est qu'une insensibilité, ou un orgueil, ou un désespoir, ou un parricide ». Et la raison sur laquelle il s'appuie est au fond celle même d'Arnauld, à savoir que les anciens ont ignoré; le véritable Souverain Bien, seul fondement de la morale. (Il est vrai qu'à la différence d'Arnauld, Descartes pense que la seule raison philosophique suffit à l'homme pour déterminer ce Souverain Bien, et pour y conformer sa conduite.) C'est pourquoi « ces écrits des payens qui traitent des mœurs peuvent être comparés à des palais fort superbes et fort magnifiques, qui n'étaient bâtis que sur le sable ». Cf. sur tout cela, t. XXXVIII, p. 3-4. V. aussi notre tome I ch. II.

(243) V. t. XVII, p. 337; t. IX, p. 351; t. XL, p. 244. — (244) C'est la pensée de Vasquez; v. JANSÉNIUS, lib. I, *de Stat. Nat. Puræ*, cap. 5, 6 et suiv. et t. XL, p. 241. C'est aussi celle du P. Cellot, et de plusieurs autres jésuites, t. XXIX, p. 7; et pareillement de La Mothe, L. Vayer. — (245) V. t. XVII, p. 306 et 308-309. Cf. t. X, p. 383; t. IX, p. 342-343.

(246) V. pour toute cette discussion : t. XL, p. 140 et suiv.; t. XL, p. 223 et suiv. L'opinion de Huyghens et du P. Lami se rattache à la doctrine de Nicole sur la Grâce générale, laquelle sera exposée en détail dans notre tome III, ch. II. Elle a aussi un rapport évident, comme le remarque Arnauld, avec la théorie de Malebranche sur la Vision des idées en Dieu. V. t. XL, p. 158-159 et suiv.

« qu'au travers de l'extérieur le plus disgracié », le plus « austère » et le plus « rebutant », ce qui nous plaît et nous charme n'est certainement pas l' « enveloppe » sensible (247) : il faut que ce soit l'*essence*, la forme *idéale*, *la raison éternelle* de la chasteté. Mais, comme l'a montré saint Augustin, n'y ayant rien d'éternel en dehors de Dieu, et n'y ayant point en Dieu de distinction de parties, toutes les essences ou raisons éternelles subsistent en Dieu, et par conséquent ne sont pas différentes de lui : « La raison éternelle de la chasteté n'est point quelque chose de créé, mais est Dieu même (248). » Doù il est aisé de conclure que quiconque aime une vertu comme la chasteté, c'est Dieu en réalité qu'il aime. On peut arriver à la même conclusion par une voie plus courte, en considérant, au lieu de la chasteté et des autres vertus du même genre, qui ne sont en Dieu qu'*éminemment*, une vertu qui est en lui *formellement*, par exemple la justice (249). Ce serait un étrange langage de dire que Dieu est la chasteté même, l'obéissance même, l'humilité même : tandis que c'est bien parler que de dire qu'il est la justice même (250). Et de cette dernière proposition ne tire immédiatement celle-ci : « On aime Dieu en aimant la justice. » — Mais, pour spécieuses qu'elles soient, de telles considérations n'ont point de solidité. Elles mêlent sous le nom de *raison éternelle* d'une vertu deux choses très différentes (251) : d'une part, la *raison* humaine, à savoir ce que nous connaissons comme essentiel à cette vertu, ce que la définition de cette vertu nous en fait concevoir (252), et qui n'est éternel qu'à la manière des *universaux* en ce sens qu'il n'est attaché à aucun temps déterminé (253), d'autre part, la *raison* divine, à savoir ce qui, dans l'entendement de Dieu, correspond à cette notion humaine, et qui est bien éternel, et qui est bien indiscernable de Dieu, mais dont les philosophes mêmes n'ont qu'une connaissance inductive, et dont l'immense majorité des hommes n'a pas le moindre soupçon (254). Pareillement, en disant, — et

(247) Citat. du P. Lami *in* t. XL, p. 232.

(248) Cité *in* t. XL, p. 228. — (249) V. t. XL, p. 226. — (250) *Ibid.*, p. 226 et 237-238. — (251) V. t. XL, p. 141 et suiv. et t. XL, p. 227 et suiv.

(252) *Ibid.*, p. 141-227. — (253) Arnauld adopte ici les vues de saint Thomas, Ia, qu. 16, art. 7, ad. 2; v. t. XL, p. 125; t. XL, p. 215-228.

(254) V. t. XL, p. 143-144 et 151; t. XL, p. 230-231. Arnauld se sépare ici expressément de saint Augustin et de Jansénius pour suivre le

on est tout à fait fondé à le dire avec saint Augustin (255), — que Dieu est souveraine justice, on ne conçoit certainement pas par le mot de *justice* ce qu'on conçoit dans le langage ordinaire, lorsqu'on dit par exemple qu'un marché ou qu'un traité est juste, aucune des deux parties ne se plaignant d'avoir été trompée (256); et ce serait donner une très fausse idée de Dieu à des sauvages qui ne le connaîtraient point par ailleurs que de leur dire simplement : « Dieu est justice » ; on les engagerait par là à prendre pour Dieu la société civile, dont la justice qui s'observe dans les contrats est le plus fort lien (257). Il est vrai que la justice des contrats n'est juste que par son rapport à la justice absolue, de même que la *raison* humaine de la chasteté ou de quelque chose que ce soit n'est vraie que par sa conformité à la *raison divine* (258). Mais qu'est-ce que cela prouve? Que l'amour de la justice, de la chasteté, ou de n'importe quelle vertu, ne peut logiquement se terminer qu'à Dieu, fondement de toute vertu, source de toute justice; qu'en droit l'amour de la justice enferme l'amour de Dieu. A la bonne heure! Il en va donc de l'amour de la justice et des vertus en général, précisément comme de cet appétit naturel de bonheur qui, lui aussi, nous l'avons vu, a Dieu pour objet véritable a *parte rei*, mais que notre volonté égarée applique souvent à des objets tout autres (259). Et l'on ne peut échapper à ce dilemme : ou bien, lorsqu'un payen aime la justice, il ne pense point à Dieu, il ne songe point, ni que cette justice soit

---

sentiment de saint Thomas. V. t. XL, p. 128-129 et t. XL, p. 139. Il est bon de rappeler que cette distinction des *raisons* (ou *idées*) divines et humaines avait déjà été opposée par Arnauld, d'un point de vue purement philosophique, à Malebranche (dans toute la controverse des Vraies et des Fausses Idées), et aussi à Leibniz (v. Lett. à Leibniz, éd. Gerhardt, t. II, p. 31-32). Cela signifie pour lui l'impossibilité d'une connaissance *a priori*, et la nécessité de se fonder sur l'expérience. V. t. XL, p. 144-145 et t. XL, p. 164-165. Cf., notre t. I, liv. II, ch. III.

(255) V. t. XL, p. 238. Cf. t. XXVI, p. 2 et suiv.; t. XXIX. p. 42. — (256) V. t. XL, p. 238-240. — (257) *Ibid.*, p. 238. — (258) V. t. XL, p. 164-165. — (259) V. t. XL, p. 199. La question ici agitée par Arnauld se relie à celle qui a soulevé tant de controverses à la fin du XVII[e] siècle, de la tolérance accordée par les missionnaires jésuites au culte religieux des Chinois. Il s'agit avant tout de savoir si les Chinois peuvent être considérés comme honorant Dieu lorsqu'ils honorent leurs fausses divinités. Arnauld avait déjà tranché la question, — dans le sens contraire à celui des jésuites, — dans ses *Theses pro actu Vesperiarum* (t. X, p. 32). Cf. *La morale pratique des Jésuites*.

Dieu, ni qu'elle dépende de Lui, — en ce cas son amour de Dieu n'est qu'un amour *implicite*, non délibéré, non libre, non méritoire; ou bien il joint dans sa pensée les notions de Dieu et de justice, il envisage *explicitement* la justice comme dépendant d'un Dieu souverainement parfait, — en ce cas il s'agit sans conteste d'un vrai amour de Dieu, de caractère moral et méritoire, mais tellement moral et tellement méritoire qu'il est incompatible avec l'état d'une volonté corrompue *nisi sanetur per gratiam Dei*, par suite, qu'il surpasse irréductiblement la capacité effective d'un payen (260).

A moins de pélagianisme, il faut avouer que si certains payens ont aimé les vertus pour elles-mêmes, ç'a été en les considérant en dehors de Dieu, sans nul rapport à Dieu. Mais alors, envisagée sous ce jour, une vertu particulière, de quelque côté qu'on la retourne, de quelque manière qu'on la définisse, ne saurait appartenir qu'à la classe des biens qui ne sont pas Dieu, des biens finis, des biens créés. La prendre pour fin suprême de sa conduite, c'est proprement s'en faire une idole (261). Par le fait, qu'ont été la plupart des idoles du paganisme, Diane, Minerve, ou Mars, si ce n'est des vertus divinisées (262)? L'amour de la chasteté, de la sagesse, ou du courage, en ce sens, rentre dans l'amour des créatures. Et, comme en toutes les autres variétés de l'amour des créatures, au fond de cet amour des vertus, cultivées censément sans aucune vue temporelle, et pour leur seule beauté intrinsèque, se cache encore l'amour de soi. Aimer une vertu particulière, justice ou chasteté, en tant que telle, c'est aimer une certaine manière d'être de son âme ou de la société dont on fait partie; c'est donc toujours se rechercher soi-même, se complaire en soi,

(260) V. t. XL, p. 199. Cf. t. X, p. 678-679 et p. 682. — (261) V. t. I, p. 473: « Nous ne devons pas faire une idole dans notre cœur, que nous adorions pour notre Dieu. Dieu est la vérité même, la justice même, la bonté même. Et notre âme ne peut être juste qu'autant qu'elle participe à cette forme immuable de la justice, en se conformant à ses lois éternelles, qui doivent être la règle de toutes ses actions. C'est pourquoi, quelque action de justice que fasse un chrétien, il ne doit pas le faire dans la vue d'une vertu particulière et philosophique, mais dans la vue de Dieu, source et principe de toute vertu. » C'est dans le même sens, semble-t-il, que Pascal écrit : « On se fait une idole de la vérité même : car la vérité hors de la charité n'est pas Dieu, etc... » (Pensées, éd. Br., sect. VIII, fr. 582.)

(262) V. t. XL. p. 238.

mettre en soi son bien. C'est donc toujours orgueil (263). Saint Augustin en fait maintes fois la remarque et il conclut (264) : « Encore que les vertus paraissent de véritables vertus quand elles se rapportent à elles-mêmes et qu'on ne les désire que pour elles-mêmes (ce qui est le plus haut degré des vertus humaines purement humaines), alors néanmoins elles sont superbes et enflées de vanité, et ainsi elles doivent être estimées des vices et non des vertus » : *Ideò non virtutes sed vitia dijudicanda* (265).

Non, il n'y a point de vraie vertu dans les vertus payennes : ni dans celles des épicuriens, suspendues à la volupté, ni dans celles des anciens Romains, subordonnées à l'honneur et à l'ambition, ni dans celles des stoïciens, les plus élevées à première vue, celles qui se prétendent désintéressées et qui ne sont qu'orgueilleuses (266). Il n'y a point de vraie vertu parce qu'il n'y a point d'amour de Dieu, et que là où il n'y a point d'amour de Dieu, il n'y a que cupidité (267). Cupidité, donc, dans les vertus apparentes des philosophes, comme dans les vices sensibles de la foule. Cupidité : partant, — ainsi que l'expliquent, après saint Augustin, les saint Fulgence, les saint Léon, et les saint Grégoire, — perversion et péché (268). *Tota Infidelium vita peccatum est.*

Sur quoi les pélagiens se récrient. Comment ! demande Julien à saint Augustin, vous prétendez qu'il pèche, l'infidèle qui donne l'aumône à un pauvre, qui secourt un malade, qui endure les plus cruels tourments plutôt que de porter un faux témoignage ! Il a donc tort d'agir de la sorte, et vous voudriez qu'il agît autrement (269) ?

Mais saint Augustin résout sans peine la difficulté en distinguant, avec la conscience du genre humain, dans l'action

---

(263) *Cum seipso sibi quasi suo bono animus gaudet, superbus est.* Aug., *Ep.* 118 (aliàs 56) cité *in* t. XVII, p. 337. Cf. t. X, p, 581. — (264) Aug., *De Civit. Dei*, lib. XIX, cap. 25. Cité *in* t. XXIX, p. 261. V. t. XVII, p. 337, t. XL, p. 244.

(265) *Cum ad seipsas virtutes referuntur, vitia potius quam virtutes sunt* (t. XXXVIII, p. 4).

(266) V. t. XVII, p. 336-337, Cf Aug., lib. IV, *cont. Jul.*, cap. 3 : *Proindè virtutes quæ carnalibus delectationibus vel quibusque commodis et emolumentis temporalibus serviunt, veræ prorsùs esse non possunt; quæ autem nulli rei servire volunt, nec ipsæ veræ sunt.* — (267) V. t. XVII, p. 308-309 et p. 352. — (268) V. t. XVII, p. 305-306. — (269) V. t. XVII, p. 334 et suiv. ; p. 343 et suiv.

morale, *officium* et *finis* (270), le *devoir*, c'est-à-dire « cela même que nous devons faire », et la fin, « c'est-à-dire ce en vue de quoi nous le devons faire » (271) : autrement dit l'*objet* et l'*intention* (272). Une action est bonne en *elle-même* ou *secundum officium*, quand elle est faite conformément à la Loi (273); elle est bonne *secundum finem* quand elle est faite pour le but que demande la Loi. Mais il faut qu'elle soit bonne à la fois *secundum officium* et *secundum finem* pour avoir une valeur *morale* ou, ce qui est la même chose, *méritoire*. S'il en était autrement, remarque saint Augustin, si la vertu ne consistait que dans les œuvres extérieures, indépendamment de l'esprit ou de l'intention, nous tomberions dans cette absurdité de trouver du mérite à la frugalité des avares, ou au courage des assassins (274). Aristote avait déjà relevé, dans le même sens, la différence qu'il y a entre faire une action juste et la faire par esprit de justice, *aliud justa facere, aliud justè* (275). Toutes les morales, payennes ou chrétiennes, s'accordent donc dans cette maxime qu'on ne peut louer ou blâmer les actes humains sans se mettre en peine de l'intention de leurs auteurs (276). Et qui cherche le fondement d'une vérité si universellement reçue le peut apprendre de saint Thomas (277) : c'est qu'on peut sans doute parler d'une action, telle que l'aumône, en négligeant les divers motifs susceptibles de l'inspirer, mais à la condition de l'envisager *in specie*, abstraction faite des circonstances qui la particularisent : prise concrètement et *in individuo*, une action particulière ne saurait se séparer de l'agent qui l'accomplit.

---

(270) V. t. XVII, p. 336 et suiv. : Cf. t. X, p. 238; t. IX, p. 328 et suiv., et t. X, p. 381. — (271) V. surtout Aug., Lib. IV, *cont. Jul.*, cap. 3. : *Officium est autem quod faciendum est; finis vero, propter quod faciendum est.*

(272) Arnauld entend ici par *objet*, *l'action* considérée en elle-même, abstraction faite et des *circonstances* et de la *fin*. V. t. IX, p. 328 et p. 331. Cf. Jansénius, commentant la même formule de saint Augustin : *Jam verò phrasis ejus est ut vocet bonum et opus bonum ipsum officium, seu id quod faciendum est, hoc est, ut nos loquimur, ipsum actum materialem ex parte solius objecti consideratum qui lege præcipitur.* » Lib. IV, *De Stat. Nat. Laps.*, cap. 6. V. aussi cap. 10.

(273) Saint Augustin dit encore : *Secundum justitiæ regulam.* (*De spirit. et lit.*, cap. 27), cité *in* t. XVII, p. 339-340. — (274) Aug., Lib. IV, *cont. Jul.*, cap. 3, cité *in* t. X, p. 308-309. Cf. t. XVIII, p. 336. — (275) V. t. X, p. 307. — (276) *Ibid.*, p. 238. Cf. t. X, p. 381. — (277) V. sur tout cela t. IX, p. 329-331 (et saint Thomas Iª IIæ, qu. 18, art. 2, 3, et surtout 4). Cf. t. X, p. 604 et suiv. Jansénius, en cette matière, ne parle point, lui, de saint Thomas.

Elle n'est, précisément parlant, qu'une volonté agissante. Et dans une volonté agissante, l'action extérieure ne fait que manifester l'action intérieure, le geste visible n'est que le terme du mouvement invisible du désir, lequel tend nécessairement vers un certain but. C'est dire que l'intention, non seulement est une partie de l'action, mais en est la partie principale (278) : à telles enseignes qu'une action indifférente *in specie* devient *in individuo* bonne ou mauvaise selon l'intention dont elle dérive (279). Mais qu'est-ce que l'*intention?* Le *rapport à la fin.* A quelle fin? A la fin *prochaine* (ou *intrinsèque*), celle qu'on se propose immédiatement en agissant, comme on se propose, en donnant à manger à un pauvre qui meurt de faim, de lui conserver la vie? Non, sans doute : car cette fin, qui se confond en réalité avec l'objet de l'*acte*, n'est elle-même recherchée qu'en vue d'une fin plus *éloignée* (ou *extrinsèque*), la vaine gloire, par exemple, laquelle à son tour peut être subordonnée à une autre, et ainsi de suite (280). De fin en fin, pourtant, il faut bien en arriver à une dernière, où s'arrête la volonté, et par où est fixé le sens et des fins intermédiaires, et de l'action elle-même (281). C'est cette fin dernière qui définit l'intention : *Principium intentionis est ultimus finis* (282). C'est elle qui imprime aux œuvres leur caractère moral : *actus morales propriè speciem sortiuntur ex fine* (283). C'est d'elle avant tout que dépend la bonté ou la malice de nos actions (284). Ce qui revient aux maximes si connues de saint Augustin : *Non faciunt bones vel malos mores, nisi boni vel mali amorès* (285); ou encore : *Bonum opus intentio facit* (286).

Cela étant admis, rien n'est plus facile que d'établir, par une démonstration rigoureuse, comment les plus grandes actions des payens, leurs plus beaux traits de générosité, de continence, d'équité, ne sauraient être qualifiés autrement que de *péchés* (287).

---

(278) V. t. IX, p. 331. — (279) V. *Ibid*, p. 331. Sur le sujet des *actions indifférentes*, v. notre 2e partie, ch. I. — (280) V. sur tout cela t. IX, p. 335. — (281) V. plus haut, p. 54-55. — (282) SAINT THOMAS, Ia IIae, qu. I, art. 4. Cité par DUGUET, t. X, p. 605. — (283) *Ibid.*, Ia IIae, art. 3, cité *ibid.* — (284) V. t. IX, p. 331. — (285) AUG., Ep. 155, aliàs 52. Cité *in* t. IX, p. 331, et t. XVII, p. 307, etc. — (286) *Enarrat.* 2 *in* Ps. 31, cité *in* t. X, p. 238.

(287) V. les six démonstrations en forme que donne Arnauld, en s'appuyant sur les principes de saint Thomas (*in* t. IX, p. 330-346).

Péché, ne l'oublions pas, n'implique point malice entière et sans réserve. Saint Thomas observe qu'une chose a proprement autant de bonté qu'elle a d'être, et qu'elle n'est appelée vicieuse qu'en tant qu'il lui manque quelque chose de la plénitude de l'être qui lui est dû. Il n'est donc point d'action humaine qui n'enferme quelque degré de bonté, et qui par là ne puisse être dite bonne *secundum quid.* Cela n'empêche pas que, si elle est privée de quelque perfection qu'elle devrait avoir, elle ne soit dite mauvaise *simpliciter* (288) : *Actio mala est quoddam bonum deficiens, quia secundum quid est bonum, simpliciter vero est malum* (289). C'est ce qu'exprime l'*axiome* commun : *Bonum ex integrâ causâ, malum ex quocumque defectu* (290). Absolument parlant, il y a *mal* là où il y a *défaut;* et là où le *défaut* est *in genere moris* (autrement dit *volontaire*) il y a *mal moral*, c'est-à-dire *péché* (291).

Ainsi, il n'est point nécessaire, afin qu'une action humaine soit péché, qu'elle n'ait aucune bonté, il suffit qu'elle manque de quelque bonté (292).

Or la bonté des actions humaines ne consiste pas seulement en ce qu'elles sont bonnes *secundum officium*, mais aussi, et principalement, en ce qu'elles sont rapportées *ad debitum finem* (293).

Donc toute action humaine qui n'est pas rapportée *ad debitum finem*, ou qui ne part pas d'une bonne intention (c'est même chose), est, de ce seul chef, mauvaise, et péché : *Actus ratione deliberativâ procedens, si non sit ordinatus ad debitum finem, hoc ipso repugnat rationi, et habet rationem mali* (294).

Mais nul ne conteste que pour une créature raisonnable, la seule fin qui puisse être réputée *debitus finis*, c'est Dieu, la seule intention droite, c'est celle qu'anime l'amour de Dieu (295).

Et les infidèles, tant qu'ils demeurent infidèles, — tant que la Foi, et la Grâce qui y est jointe, n'est pas venue rectifier

(288) V. sur tout cela t. IX. p. 330-331, d'après SAINT THOMAS, Iª IIªᵉ, qu. 18 art. I et 4. — (289) Iª IIªᵉ, qu. 18, art. I, cité *ibid.* — (290) Cité *in* t. X, p. 381 et t. IX, p. 331 et p. 334. Cf. SAINT THOMAS, Iª, IIªᵉ, qu. 18, art. 4 et 3 *Singularis defectus causat malum : bonum autem causatur ex integrâ causâ*, cité *in* t. IX, p. 331.

(291) « Une action humaine qui est mauvaise absolument, et qui est désordonnée *in genere moris*, est ce qu'on appelle *péché* » (t. IX, p. 331). — (292) V. t. IX, p. 332. — (293) *Ibid.* — (294) SAINT THOMAS, Iª IIªᵉ, qu. 18 art. 9. V. t. IX, p. 332. — (295) V. notamment t. IX, p. 332.

leur intention, suivant le mot de saint Augustin : *Bonum opus intentio facit, intentionem fides dirigit* (296), — ne sauraient rapporter leurs actions à Dieu, soit parce qu'ils ne le connaissent point, soit parce que, chez ceux mêmes qui le connaissent, la volonté, dominée par l'amour des créatures, est totalement détournée de Lui (297). Comme le dit le Concile d'Orange : « Par le péché du premier homme, le libre arbitre a été tellement abattu et affaibli, que depuis nul homme ne peut ou aimer Dieu comme il faut, ou croire en Dieu, ou faire le bien pour Dieu, si la grâce et la miséricorde divine ne le prévient (298). »

Donc toute action des infidèles, étant rapportée à une fin qui n'est pas sa vraie fin, est défectueuse sous la considération de l'intention, donc mauvaise, donc péché.

Démonstration qui, développée d'après les principes de saint Thomas, concorde très exactement avec celle que saint Augustin ne se lasse pas d'opposer à Julien : « Encore que les payens semblent avoir fait en quelque manière ce qui est commandé par la loi naturelle écrite dans le cœur de l'homme, en ce qu'ils n'ont point fait à autrui ce qu'ils ne voulaient pas qu'on leur fît, néanmoins en cela même ils ont péché, parce que, n'ayant pas de foi qui élevât leur esprit à Dieu, ils n'ont point rapporté ces actions à la fin à laquelle ils les devaient rapporter (299). » Et en effet, précise-t-il, « tout ce qu'un homme fait de bon, s'il ne le fait pour la fin pour laquelle la vraie

(296) Aug., *Præfat. in* Ps. 31, cité *in* t. XVII, p. 354. Cf. p. 344 : Saint Augustin définit encore suivant l'intention droite : *Intentio bonæ fidei quæ per dilectionem operatur* (Lib. IV, *cont. Jul.*, cap. 3), cité *in* t. XVII, p. 345, 347, 350, etc... C'est par là qu'il faut expliquer la fameuse sentence de saint Paul : *Omne quode non est ex fide peccatum est. Rom.* XIV, 23. On sait les discussions qui se sont élevées au sujet de cette formule, les uns voulant traduire *fides* par *foi*, et les autres par *bonne foi* ou par *conscience*. Arnauld pense, avec saint Thomas, que, de quelque manière qu'on traduise, il en reviendra toujours le même sens, puisque c'est à la *foi* qu'il appartient de diriger la *conscience*. Il ajoute qu'au reste la doctrine augustinienne des actions des infidèles n'est pas fondée uniquement sur ce texte. V. t. I, p. 45-46. Cf. t. IX, appendice, p. 75.

(297) V. t. IX, p. 332 et p. 341. — (298) II. *Concil. Arausic.*, can. 25, cité *in* t. X, p. 401 ; t. XVIII, p. 731 et suiv. — (299) Aug., Lib. IV, *cont. Jul.*, cap. 3, cité notamment *in* t. XVII, p. 337-338. Cf. des passages analogues de saint Augustin, tirés des Livres *cont. Jul.*, et du traité des *Noces et de la Concupiscence* (lib. I, cap. 4), cité *in* t. XVII, p. 335-337, t. IX, p. 350, etc.

sagesse nous ordonne d'agir, c'est-à-dire pour Dieu, son action est péché par le seul défaut de la bonne fin, quelque excellente qu'elle paraisse à n'y considérer que le seul devoir » : *et si officio videatur bonum, ipso non recto fine peccatum est* (300).

Après cela, demandera-t-on encore avec Julien si les infidèles pèchent en donnant l'aumône, en se dévouant pour leurs amis, en observant la chasteté? Il faut répondre sans hésiter, avec saint Augustin : Oui, en tant que ces actions ne se font point par foi, ou, comme le même Père l'explique, par amour de Dieu, — *intentio bonæ fidei quæ per dilectionem operatur* (301), — elles sont péchés sans aucun doute. Non que le péché soit dans le fait de secourir un pauvre : mais c'est incontestablement un péché de ne point rapporter une telle œuvre à la gloire de Dieu : *Prorsùs in quantum non est ex fide, peccatum est. Non quia per se ipsum factum quod est nudum operire, peccatum est : sed de tali opere non in Domino gloriari, solus impius negat esse peccatum* (302).

A l'approfondir ainsi, dans son sens vrai, et par rapport aux arguments qui l'appuient, cette doctrine des Pères, touchant les prétendues vertus des payens, perd beaucoup de son air de paradoxe, et l'on conçoit l'exclamation de saint Augustin : *Solus impius negat* : il faut être impie pour la contester.

Elle ne va pas du tout, cette doctrine, à ne voir que pourriture et abomination dans l'humanité déchue, à tout y condamner indistinctement, et par suite à confondre dans la même réprobation les honnêtes gens selon le monde et les scélérats de profession, Fabricius et Catilina (303). C'est une manifeste exagération, et qui sent le calvinisme, que de soutenir avec l'auteur des Pensées qu'il n'y a rien d'essentiellement juste parmi les hommes en dehors du christianisme, si on l'entend de cette justice *quæ jus est*, concernant les actions, non les personnes, et qui nous fait dire par exemple qu'il est juste de ne point tuer ou de ne point voler, ou que tel règlement civil

(300) Aug., Lib. IV, *cont. Jul.*, cap. 3, cité *in* t. XVII, p. 337, t. IX, p. 328, etc. — (301) V. plus haut p. 147, note (296). — (302) Lib. IV, *in Jul.*, cap. 3, cité *in* t. XVII, p. 343 et t. IX, p. 345. Cf. d'autres passages analogues cités *in* t. XVII, p. 346-347, t. IX, p. 328-329, t. XL, p. 242, etc. — (303) V. t. XVII, p. 338.

est juste (303 *bis*). A cet égard, l'antiquité payenne abonde en traits d'équité, comme aussi de loyauté, d'abnégation, de courage, d'héroïsme, qui sont certainement des œuvres conformes aux règles de la Loi éternelle, — Saint Paul en fait foi : *naturaliter quæ Legis sunt facientes*, — et qui, considérées en elles-mêmes, *in specie* ou *selon le devoir*, sont dignes d'approbation et de louange (304). C'est en ce sens que saint Augustin, parlant de la chasteté conjugale qu'ont su garder beaucoup d'épouses de la Grèce ou de Rome, l'appellent un bien évident, *hoc tam evidens bonum* (305), et ne craint pas de voir dans d'autres excellentes qualités des Grecs et des Romains des dons de Dieu, *dona Dei* (306). C'est en ce sens aussi que saint Thomas reconnaît dans les infidèles de quoi accomplir *aliquod opus de genere bonorum* (307) ou encore *opera bona aliqualiter* (308). Les infidèles, en effet, sont en état de faire des œuvres bonnes *en quelque manière*, et beaucoup en font de telles. Quoiqu'ils pèchent dans toutes leurs actions, on a le

---

(303 *bis*) V. t. I, p. 643-644. Pascal soutenait, on le sait, que « il y a sans doute des lois naturelles, mais cette belle raison corrompue a tout corrompu ». Au fond, sa pensée, si l'on fait abstraction des exagérations de langage, n'est pas très différente de celle d'Arnauld et de saint Augustin : il suffit que la corruption n'ait pas atteint si profondément la raison qu'elle n'ait laissé subsister les principes essentiels du Droit, grâce auxquels il règne dans les Sociétés humaines un rudiment de de justice *secundum officium*. Et cela, Pascal, à l'entendre équitablement, ne le nie point. (V. p. ex. Pensées sect. VII, fr. 453.)

(304) *Rom.* II, 14. V. t. X, p. 405 : « L'homme déchu n'est pas dans l'impuissance de faire des actions bonnes en soi, comme d'assister les misérables, de rendre justice à ceux qui la demandent, de bien gouverner un État, de servir courageusement sa patrie, et autres semblables devoirs de la vie humaine qui, étant considérés en eux-mêmes, sans pénétrer dans l'esprit de celui qui les accomplit, sont dignes d'approbation et de louange. » V. de même t. XIX, p. 514 : « Les hommes peuvent, sans la grâce, faire beaucoup d'actions qui sont bonnes en elles-mêmes, quoique défectueuses en ce qu'elles n'ont point Dieu pour objet. » Saint Augustin disait pareillement : *Impiorum nec Deum veraciter justèque colentium quædam tamen facta vel legimus, vel novimus, quæ secundum justitiæ regulas non solum vituperare non possumus, verùm etiam merito rectèque laudamus.* (*De spirit. et lit.*, cap. 27 ; v. t. XVII. p. 339).

(305) AUG., *De Nupt. et Concupisc.*, lib. I, cap. 3, cité *in* t. IX, p. 330. — (306) AUG., Lib. IV, *cont. Jul.*, cap. 3, cité *in* t. XVII, p. 335, et t. IX, p. 352. — (307) SAINT THOMAS, IIa IIae, qu. X, art. 4, ad. 3. — (308) *Ibid.*, art. 4, *in corp.* V. t. X, p. 575-576. Duguet montre qu'il n'y a sur ce point qu'une différence de mots entre saint Augustin et saint Thomas.

droit de dire que tout dans leurs actions n'est pas péché (309). Et quoiqu'ils pèchent tous, ils ne pèchent pas tous également. Quand un infidèle, pour reprendre l'exemple de Julien, donne l'aumône à un pauvre, son action en elle-même est exactement ce qu'elle doit être (310). Il commet, sans doute, une faute, en ce qu'il ne la donne pas pour Dieu. Mais il en commettrait une plus grave en ne la donnant point du tout (311). En termes théologiques, sa faute n'est que *vénielle*, tandis qu'il en eût commis une *mortelle* en s'abstenant d'un devoir prescrit par la Loi (312). Au bout du compte, il a donc bien fait de donner l'aumône. Et, d'une façon générale, il vaut mieux, pour les infidèles, être au nombre de ceux qu'on nomme les sages qu'au nombre des francs coquins. Fabricius a été moins méchant que Catilina et sera moins puni (313).

Encore est-il qu'il sera puni aussi, Fabricius. Et s'il a droit à plus d'indulgence, ce n'est pas, s'empresse d'ajouter saint Augustin, pour avoir été bon, mais pour avoir été moins méchant; ce n'est pas pour avoir eu de vraies vertus, mais

---

(309) C'est en l'entendant dans un sens excessif (qui n'est certainement pas celui de Baïus) que la Bulle de Pie V, et après elle le Décret des 31 propositions, ont pu condamner comme erronée la 25e proposition de Baïus : *Omnia opera infidelium sunt peccata, et philosophorum virtutes sunt vitia.* V. t. IX, p. 347-353. On se rappelle la réflexion de Jansénius à propos de la Bulle de Pie V, dans la question des vertus des infidèles : *Ingenuè fateor mihi hic aquam haerere.* (Lib. IV *De Stat. Nat. Laps.*, cap. 27.) Ce qui ne l'empêche pas de chercher et de trouver plusieurs explications grâce auxquelles il maintient la doctrine de saint Augustin, tout en « ménageant » (dit Arnauld, t. IX, p. 348) « le respect qu'on doit au Saint-Siège ». Par ailleurs, l'abbé Ingold remarque, à propos des *Réflexions morales de Bossuet :* « L'Eglise n'a point condamné absolument et sous tous les rapports l'idée que les actes des infidèles ne sont pas sans péché, et que tout acte appartient à la cupidité ou à la charité. Qu'on lise et qu'on médite, pour s'en convaincre, la Bulle *Auctorem Fidei*, ou Vasquez, et les textes recueillis par Berti ». (Bossuet et le Jansénisme, p. 84. V. aussi note 2 et 3). — (310) «... A ne considérer que le devoir, il n'y a rien, en effet, que de bon. » (T. X, p. 381.) — (311) V. t. X, p. 96. — (312) Il est donc absurde de donner à la doctrine augustinienne cette signification que les infidèles pèchent *mortellement* en toutes leurs actions. Arnauld n'a cessé de protester contre cette erreur. V. t. XVII, p. 304-305 et p. 364; t. XXIX, p. 41 et p. 48-49; t. X, p. 383, etc. Les actions qui, en elles-mêmes conformes à la loi (bonnes *secundum officium*), ne sont mauvaises qu'en ce qu'elles ne sont point rapportées à Dieu, sont seulement péchés véniels. V. t. XXIX, p. 41; t. X, p. 383. Cf. notre 2e partie, ch. I.

(313) Aug., lib. VI, *cont. Jul.*, cap. 3, cité *in* t. XVII, p. 338-339.

pour s'être moins éloigné des vraies vertus (314). Tout ce qu'a atteint de plus accompli l'effort de la sagesse naturelle demeure toujours défectueux sous la considération de la fin (315), n'a jamais qu'une bonté relative, non absolue (316), ne fait jamais qu'une vertu imparfaite, incomplète, une contrefaçon de vertu. Et, au fond, les plus grands apologistes des payens en font l'aveu, quand ils conviennent, — comme est bien obligé d'en convenir quiconque se nomme chrétien, — que leurs vertus naturelles ne sont aux payens d'aucun mérite pour le ciel (317). Car, nous le savons, il n'y a point de milieu entre le ciel et l'enfer, entre la béatitude de la vie éternelle, et les tourments de la damnation. C'est une hérésie pélagienne, condamnée par les Conciles et l'Écriture, que cette supposition d'un endroit intermédiaire entre la droite et la gauche du Seigneur, où les sages à la manière de Zénon et de Socrate iraient tenir compagnie aux enfants morts sans baptême, et jouir avec eux d'on ne sait quel impossible bonheur naturel, en dehors de la possession du seul bien véritable (318). Si donc les vertus des payens ne leur ont pas mérité le ciel, elles ne leur ont valu aucune récompense, à moins qu'on ne veuille appeler de ce nom ces avantages terrestres, richesses, puissance, empire du monde, dont Dieu, disent saint Augustin et saint Thomas, a payé les efforts des Romains et des Babyloniens (319), récompenses purement temporelles, et qui, par leur vanité même, montrent assez ce qu'ont d'illusion les bonnes qualités dont elles sont le prix : *receperunt mercedem suam vani vanam* (320). Aussi Julien est-il contraint de confesser que les vertus naturelles sont *stériles*, les vertus surnaturelles seules étant fructueuses (321). Mais, lui réplique saint Augustin, on reconnaît l'arbre à ses fruits. « Il ne se peut pas faire que nous

---

(314) *Ibid.* — (315) V. t. XIX, p. 514. — (316) V. t. X, p. 381. Cf. sur tout cela JANSÉNIUS, lib. III, *De Stat. Nat. Laps.*, cap. 14, 15, 16. — (317) V. t. XVII, p. 342 et suiv. Saint Thomas dit expressément : *Manifestum est quod Infideles non possunt operari bona opera quæ sunt ex gratiâ, scilicet opera meritoria.* (IIª IIªᵉ, qu. X, art. *in* cap. 5, *ad.* 3). Et c'est le point sur lequel Descartes s'était gardé de rien avancer, dans ses réflexions sur l'amour de Dieu (V. Lett. à Chanut, *loc. cit.*).

(318) V. plus haut, p. 98. — (319) V. t. X, p. 234-235 et 237-239. — (320) MATH. VI ; AUG. *in Psalm. 118, Serm. 12.* V. aussi *De Civit. Dei* lib. V, cap. 15 ; t. X, p. 73, etc. — (321) AUG., lib. IV, *cont. Jul.*, cap. 3. V. t. XVII, p. 342-343, p. 347 ; t. X, p. 73, etc.

soyons bons sans fruit; mais, quoi que nous soyons, nous ne sommes point bons si nous le sommes sans fruit... Nous ne devons pas croire que Dieu, qui est bon, et qui prépare la cognée pour tous les arbres qui ne font point de bons fruits, puisse couper de bons arbres et les jeter dans le feu. Nul n'est bon stérilement; seulement, entre ceux qui ne sont point bons, les uns sont plus méchants, les autres le sont moins (322). » Point de bonnes œuvres sans mérite (323). Il faut choisir; ou l'humanité, destituée de secours surnaturels, malgré son infirmité, est à même de s'élever à de vraies vertus, et par ces vertus de se rendre digne de la bienveillance divine, digne du bonheur, digne de la vie : en ce cas de quoi avait-elle besoin d'être sauvée, et pourquoi le Christ est-il mort? *Si per doctrinas hominum qualiscumque justitia, ergo Christus gratis mortuus est* (324). Ou les vertus acquises en dehors du Christ sont insuffisantes pour nous donner accès à la possession de Dieu, elles ne valent point au regard de Dieu : en ce cas, elles ne sont donc vertus qu'aux yeux des hommes (325), vertus civiles et apparentes, dit saint Augustin, *virtutem civilem, non veram sed verisimilem;* elles n'ont que la figure de la vertu (326).

On voit quel rapport unit l'honnêteté qui naît de la raison humaine, et la sainteté qui vit de la Foi. Pas plus qu'il n'est légitime d'admettre deux ordres de péchés d'essence différente, les uns philosophiques et les autres théologiques, pas davantage ne doit-on distinguer deux sortes de bonnes actions, les unes naturelles, les autres surnaturelles. Il n'y a pas une

---

(322) *Ibid.*

(323) « Ils sont obligés (les molinistes) de réduire toute la nécessité de la grâce à faire des actions surnaturelles et méritoires, et non pas seulement à faire des actions qui soient véritablement bonnes; à quoi on ne trouvera point que ni saint Augustin, ni aucun autre des défenseurs de la Grâce de Jésus-Christ aient jamais pensé et qu'ils aient jamais pensé, et qu'ils aient distingué les actions véritablement bonnes des actions pieuses et méritoires. » (T. XVII, p. 352.)

(324) Aug., lib., IV, *cont. Jul.*, cap. 3; v. t. XVII, p. 334-335 et suiv. Cf. t. X, p. 342. V. aussi Aug., *De Stat. Nat. et Grat.*, cap. 9; t. X, p. 252. — (325) V. t. X, p. 238. — (326) *Ibid.* p. 191. On ne peut s'empêcher de songer à la distinction familière à Kant entre la valeur *légale* des actions et leur valeur *morale*. Nous aurons l'occasion, dans *notre IIe Partie, ch. I*, en parlant de l'amour de Dieu comme âme de toutes les vertus et mobile unique de la moralité, de préciser davantage le rapprochement entre la morale augustinienne et la morale kantienne.

morale philosophique et une morale religieuse : il n'y en a qu'une, la seule vraie, la seule nécessaire, la morale chrétienne (327). Cela ne signifie pas que tout soit à rejeter dans le règlement des mœurs élaboré par le bon sens ou la philosophie des peuples étrangers au christianisme. Au contraire, en ses parties les plus pures, ce règlement édicte les mêmes devoirs que le Décalogue. Mais si l'honnêteté profane est extérieurement conforme à la Loi, elle n'a pas l'esprit de la Loi, puisqu'elle n'est pas ordonnée à la fin dont toute la Loi dépend. Ce qu'on nomme morale philosophique est proprement un corps sans âme (328) : c'est pourquoi elle n'est pas semence de vie. Elle contient, pour user du langage scolastique, la *matière* de la vertu (329); et à cet égard, on conçoit que saint Clément d'Alexandrie l'ait estimée un premier degré et un acheminement à la justice parfaite du christianisme, *regali doctrinæ viam maximè præparat* (330). Mais pour devenir elle-même vertu accomplie, elle a besoin de recevoir cette *forme*, la charité ou l'amour de Dieu : l'amour de Dieu, que Dieu seul peut inspirer aux hommes (331), l'amour de Dieu par lequel seul les hommes peuvent faire le bien comme il faut, *facere justa justè* (332).

* * *

Nous pouvons maintenant définir avec exactitude la condition de la nature humaine, telle qu'elle est devenue du fait de

---

(327) V. t. XXXVIII, p. 3. — (328) C'est l'amour de Dieu qui est « l'âme de toutes les vertus et de toutes les bonnes actions ». V. t. XVII, p. 336. C'est pourquoi la Loi nouvelle, réunissant les commandements extérieurs et l'intention intérieure, est seule, par opposition à la Loi ancienne, « un corps animé » (t. XXIX, p. 224-225). — (329) V. là-dessus t. X, p. 606-607. — (330) V. t. X, p. 190-191. — (331) V. t. CXVII, p. 352. — (332) V. t. X, p. 307 ; SAINT THOMAS Iª IIæ, qu. 65, art. 4, et *Concil. Arausic.*, can. 25. Cf. t. X, p. 604 et p. 607.

la chute, et telle qu'elle est en chacun de nous jusqu'à la régénération.

La nature humaine, pour avoir perdu son innocence et sa santé, n'est point réduite à un état de pourriture totale et absolue. Elle a conservé ses facultés, faculté de connaître et faculté d'agir, en la plénitude de *leur puissance physique* (333). Bien mieux, elle en a conservé, en quelque mesure, l'usage. Notre intelligence acquiert effectivement, sur de nombreux sujets, des lumières étendues. Notre libre arbitre produit effectivement beaucoup d'œuvres bonnes en elles-mêmes. Mais ni ces lumières n'éclairent notre conduite, ni ces œuvres ne nous sont d'aucun mérite; ni les unes ni les autres ne nous servent de rien pour ce qui est « l'unique nécessaire », parce que ni les unes ni les autres n'ont rapport au souverain bien d'où toute utilité procède. Ce n'est pas que ce souverain bien soit devenu étranger à notre nature : elle continue d'y aspirer par une tendance confuse qui est le ressort de toutes nos démarches, le premier mobile de tous nos désirs, le fond même de notre volonté. Seulement, le résultat de la chute est que la volonté, se méconnaissant elle-même, prend, avec un irréductible entêtement, pour l'objet de son aspiration, un autre objet que le véritable. Et ainsi, l'axe de notre être est comme déplacé; tout notre être se trouve porter à faux; toutes nos activités s'exercent à contre-sens. Rien n'est plus en nous, rien ne vient plus de nous, qui ne soit désordonné, qui ne soit défectueux, qui ne soit vicieux. Les forces de la nature humaine ne sont pas anéanties; elles ne sont pas paralysées; elles sont dévoyées. A cela se ramène la *corruption originelle :* elle n'est, prise à la rigueur, qu'une *dépravation*, une *perversion* (334), c'est-à-dire une mauvaise direction imprimée à la volonté, et par la volonté à l'âme tout entière.

Elle n'est que cela. Mais cela suffit pour que l'homme, de la tête aux pieds, du premier au dernier jour, soit sous la tyrannie du mal et du péché (335). Cela suffit pour que tous, sans exception (336), chargés à la fois de la faute de notre ori-

(333) Calvin, au contraire : *Nullam esse in homine lapso potentiam bene agendi, nequidem absolutam et remotam.* (*Institut. Christ.*, lib. III, cap. 15, n° 3.)

(334) V. t. XV, p. 273. — (335) V. t. X, p. 5.— (336) Le Prophète-Roi nous crie : « Tous sont sortis de la voie, ils sont tous corrompus, il n'y en

gine, et de celles que nous avons dû y ajouter par notre volonté propre, — et ne pouvant y opposer en compensation la moindre action vraiment bonne, — nous soyons justement en butte à la colère de Dieu (337). Cela suffit pour que, l'ordre éternel exigeant que la peine suive le péché, *ut peccati dedecus emendet pœna peccati* (338), nous soyons irrévocablement engagés dans la damnation, *damnatione jam tenemur obstricti* (339).

Vue sous le jour de la révélation catholique, la condition de l'homme déchu est donc infiniment plus déplorable encore qu'elle ne paraissait d'après le témoignage de l'expérience. L'évidence de ses faiblesses, de ses insuffisances, de ses maladies, de ses misères physiques et morales, nous avaient induits d'abord à supposer en l'homme un coupable ; nous venons de trouver qu'il est coupable, en effet, mais d'une culpabilité qui dépasse de beaucoup toutes les suppositions ; qu'il porte le poids d'une faute mortelle, qui s'aggrave d'une quantité d'autres, et qui l'assujettit à la mort non pas seulement du corps, mais de l'âme ; qu'il n'est pas seulement pécheur, mais enchaîné à son péché, condamné dès le premier instant de sa naissance à un châtiment qui sera d'autant plus dur qu'il aura plus vécu. La destinée de l'homme est de passer des maux temporels aux tourments éternels. L'ensemble de l'humanité forme, suivant la parole de l'Apôtre, *une masse de mort, masse de péché, masse de perdition* qui n'a à attendre que le supplice (340).

Quant à nous libérer de cette masse, quant à guérir cette corruption, c'est à quoi nous devons désespérer d'arriver par nos propres moyens. Sans doute, il y suffirait d'un redressement de notre être, lequel redressement dépend de la volonté. Mais justement c'est la volonté qui est dépravée, si bien que chacun de nos efforts, quoi que nous fassions, ne va qu'à nous enfoncer davantage dans la dépravation. A cette maladie-là

---

a pas un seul qui vive bien, il n'y en a pas un seul. » (Ps. 13). V. XXIX, p. 270-271. — (337) Nous ne sommes, « par nous-mêmes, que les objets de la colère de Dieu » (t. X, p. 105).

(338) Note d'Arnauld à la trad. du *De Verâ Religione*, t. XI, p. 685. — (339) Aug., *De lib. arb.*, lib. III, cap. 9 et *De corrupt. et grat.* cap. 10. — (340) V. t. XVII, p. 159 ; t. X, p. 273. On sait que les interprètes les plus récents de saint Augustin et de saint Paul traduisent le mot de *masse* par *pâte*.

il est donc impossible, remarque le cardinal Contarin, que l'industrie des hommes apporte jamais de remède, « comme l'art des médecins n'en saurait apporter aucun aux maladies qui ont gâté les parties nobles et ruiné le premier principe de la vie » (341). Notre nature est semblable à cette femme dont parle l'Évangile, possédée par le diable, et tellement courbée contre terre qu'elle ne pouvait regarder en haut jusqu'à ce que le Christ soit venu la délivrer et la relever (342). Nous aussi, soumis aux démons, sous le joug de la concupiscence, nous sommes courbés contre terre, par l'attache que nous avons à nous-mêmes et aux créatures. Nous ne nous affranchirons, nous ne nous redresserons, nous n'élèverons notre cœur à Dieu qu'avec l'assistance de Dieu lui-même.

---

(341) Cette phrase du cardinal Contarin est fréquemment citée par Arnauld. V. par ex. t. X, p. 405-406; t. XVII, p. 325-326, etc. — (342) V. t. XVII, p. 331 et p. 333. Cf. t. X, p. 516.

CHAPITRE II

ÉCONOMIE DE LA GRACE : LA PRÉDESTINATION

Cette assistance, que Dieu en considération des mérites de son Fils (1), — le Verbe, qui s'est fait chair pour être médiateur entre son Père et nous, et racheter les pécheurs par le sacrifice de la croix (2), — veut bien accorder à l'humanité indigne, nous savons déjà qu'elle a nom la *Grâce*.

Mais le mot a besoin d'être défini.

Il se peut dire généralement de tout don gratuit : *gratia ideo dicitur quia gratis datur* (3). En ce sens, Dieu ne devant rien du tout à la créature qu'il tire du néant, les pélagiens avaient certes le droit d'appeler *grâce* la santé, l'intelligence, le libre arbitre, et toutes les autres facultés dont Dieu s'est plu à revêtir la *Nature* (4). A plus forte raison le terme convient-il aux faveurs extraordinaires faites à certaines personnes ou à certains peuples, aux Juifs par la révélation de la Loi sur le Sinaï, aux apôtres par le don des langues, à d'autres encore par le don des miracles ou le don de prophétie (5).

Plus spécialement, pourtant, dans le langage de la piété chrétienne, il se restreint à ceux d'entre les dons divins qui, d'une part, sont au-dessus de la nature, et d'autre part con-

---

(1) V. sur ce sujet t. X, p. 6 ; t. X, p. 9 ; t. X, p. 68, p. 84, p. 90-91, etc. ; t. XXXIV, p. 264, etc. — (2) V. t. X, p. 9. — (3) Aug., *Serm. in Pasch.* — (4) V. t. XVII, p. 98. — (5) *Ibid.* Arnauld lui-même rappelle à ce sujet la distinction scolastique entre la grâce *gratis datam* et la grâce *gratis facientem* (*Ibid.*, p. 98).

cernent immédiatement la vie morale de l'homme (6). Le premier homme, non plus que les anges, nous l'avons vu, ne pouvait, encore que créé *droit* , se passer d'une aide surnaturelle pour demeurer dans la rectitude (7). Mais cette *grâce du Créateur* (8) a été retirée à l'humanité en punition de sa faute. Pour revenir au bien, nous avons donc besoin d'une grâce nouvelle. Et cette grâce, fin et fruit de l'Incarnation (9), ne saurait, quoi que prétende Pélage, se réduire à la *rémission des péchés* (10). Car, outre que la rémission ne s'obtient que

(6) V. sur tout cela t. X, p. 422-423 : « Une grâce proprement dite » doit être « un don surnaturel reçu dans l'âme pour l'aider dans ses actions » (t. X, p. 533-534).

(7) « Quelque saine et quelque forte que puisse être la créature raisonnable, il lui est aussi peu possible de faire un seul pas dans la voie de Dieu sans le secours de la grâce, qu'aux yeux les plus sains du monde de voir sans l'aide de la lumière. » (T. XVII, p. 167-168.) — (8) V., sur cette distinction de la *grâce du Créateur* et de la *grâce du Rédempteur*, t. XVII, p. 167. Cf. Cathéchisme de la Grâce (*in* t. XVII, p. 839-840).

(9) «... La Grâce de J.-C., qui est l'âme et l'essence de notre religion, qui est la fin et le fruit de l'Incarnation, du Fils de Dieu, qui est le prix du sang du Sauveur, qui est la gloire de Dieu et la félicité des hommes. » (T. XVI, p. 65).

(10) V. sur tout ce qui suit : Aug., *De Grat. Christ.*, cap. 35 : « La grâce chrétienne ne consiste pas dans la seule rémission des péchés, ou dans la doctrine et l'exemple de Jésus-Christ, mais dans un secours ajouté à la nature et à la doctrine qui nous porte à faire le bien... » Cité *in* t. X, p. 422. On sait les continuelles fluctuations de Pélage au sujet de la définition de la grâce, qu'il réduit, tantôt au *Libre arbitre*, tantôt à la *Loi* et à la *Doctrine*, tantôt à la *Rémission des péchés*. Réduire la grâce à la rémission des péchés serait n'admettre d'autre grâce que la *grâce sanctifiante* ou *justifiante*, ou *habituelle*, c'est-à-dire l'*état de grâce* ou de *justice* dans lequel l'homme se trouve dès là qu'il cesse d'être pécheur. Mais l'*état de grâce* est quelque chose de très différent du *secours de la grâce*. V. là-dessus t. XXVII, p. 632-634. Saint Augustin dit : *Aliter enim Spiritus adjuvat nondum inhabitans, aliter et inhabitans* (*Ép.* 194, aliàs 105). Cité *in* t. XXVII, p. 635. Le mot de *grâce* tel qu'on l'entend dans les controverses *De Auxiliis*, etc., signifie non l'*inhabitation* du Saint-Esprit en nous, mais son *opération*, soit qu'il habite en nous, soit qu'il n'y habite pas encore. (*Ibid.*) Il est vrai que la *grâce sanctifiante*, ou *la grâce de la rémission des péchés*, (*Ibid.*, p. 632) est bien aussi, en un certain sens, un *secours*, mais un secours qui a rapport à *l'être* non à *l'agir* (*Ibid.*) ; qui, à titre de *manière d'être*, *d'habitus*, *de qualité*, élève en quelque sorte le degré de notre *puissance*, mais qui ne fait pas que cette *puissance* passe à l'*acte*. Arnauld, en tout cela, est parfaitement conforme à saint Thomas : V. notamment Iª IIªᵉ, qu. 110, art. 2 ; v. aussi qu. 109, 111, 112. Cf. t. XX, p. 40-41 et suiv. ; t. XX, p. 197 et suiv. ; t. XVIII, p. 520-521. C'est pourquoi il n'a jamais hésité à reconnaîtr au temps des disputes

moyennant un pieux mouvement de repentir dont le pécheur, à lui seul, est incapable, il ne suffit pas d'être replacé en état de justice, il faut encore y persévérer par ses actes. Or, remarquent saint Augustin et saint Bernard « la faiblesse n'est pas finie, quoique l'iniquité soit effacée ». Le pécheur, « lavé et blanchi » par le Baptême ou la Pénitence, sacrements de la justification, demeure « brisé » et perclus dans tous ses membres (11). Déchargé du *reatus* de ses fautes, il conserve au fond de lui-même cette concupiscence qui tient sa volonté dans un si rigoureux esclavage (12). Et par conséquent il retombera dans le péché à la première occasion, à moins qu'à chaque occasion il ne soit soutenu par une influence constamment renouvelée. « Nul de ceux qui ont été régénérés par la grâce du Baptême, dit le pape Célestin, n'est capable de se défendre des embûches du diable, et de vaincre la concupiscence de la chair, si Dieu, par un secours continuel de sa grâce, ne le fait persévérer dans le bien. (13) » C'est ce secours,

---

relativement à la chute de saint Pierre, que les justes ont, même en l'absence de la grâce efficace, un pouvoir de faire le bien qui est supérieur à celui des pécheurs et qui peut même être appelé *prochain*, mais toujours dans l'ordre de la *puissance* ou de l'*habitus :* ce pouvoir ne passera jamais à l'acte sans grâce actuelle. V. à ce sujet, pour la position d'Arnauld comparée à celle des thomistes, notre tome III ch. II.

(11) « On ne peut pas dire que la Grâce justifiante et habituelle suffit à l'homme pour se conduire après sa conversion : puisque l'homme est dans une faiblesse continuelle, comme un malade qui ne laisse pas d'être faible après avoir perdu l'accès de fièvre, et qui ressent même sa faiblesse plus qu'auparavant, parce que l'ardeur de la fièvre le soutenait. Il est bien lavé et blanchi par la grâce du baptême, mais cela n'empêche pas qu'il ne demeure encore brisé, comme dit saint Bernard (*Bernardus : In Cœnâ Domini, vel alius auctor hujus Sermonis*), et qu'il ne soit semblable à un homme mort qu'on ressusciterait, mais qui demeurerait encore perclus de ses membres, comme il était auparavant (Aug., *Tract. 41 in Joan*). Il me suffit, dit Pélage, que j'aie reçu dans le baptême la rémission des péchés, c'est-à-dire la grâce habituelle et justifiante. Mais saint Augustin lui répond : La faiblesse n'est pas finie, quoique l'iniquité soit effacée. (Serm. 6, *de Verb. Apost.*, cap. 9.) La rémission des péchés est semblable à l'huile et au vin que le charitable Samaritain répand dans les plaies du voyageur dépouillé par les voleurs, et laissé à demi mort. Mais après cela il faut encore guérir sa langueur dans l'hôtellerie. (T. XVI, p. 115.)

(12) Cette persistance de la *concupiscence* dans le justifié est l'un des axiomes fondamentaux dans la morale du P.-R., auquel reviennent toujours les prédicateurs et les directeurs (en particulier Saint-Cyran).

(13) Cité *in* t. XXXI, p. 120. — (14) C'est l'un des douze articles que saint Augustin oppose au semi-pélagien Vital comme des maximes

nécessaire pour toutes les bonnes actions, pour celles qui préparent la justification, et pour celles qui la suivent ; c'est ce secours, affirmé par saint Augustin comme un article incontesté de la Foi chrétienne, — *Scimus majoribus gratiam ad singulos actus dari* (14), — et confessé finalement par Pélage lui-même dans la déclaration, sincère ou non sincère, par où il a prétendu se purger des erreurs dont on l'accusait (15) ; c'est ce secours, *actuel* et non pas *habituel*, que les Pères nomment la *Grâce du Rédempteur* ou la *Grâce médicinale du Christ* (16).

C'est elle seule qu'on a en vue quand, dans les controverses théologiques, on parle de la grâce tout court (17).

Là est pour nous le remède.

Comment et à quelles conditions nous sera-t-il dispensé ?

---

indubitables de la foi catholique. V. Aug., *Ép.* 217 *ad Vitat.*, aliàs 107. Cité et commenté *in* t. XVII, p. 200-201. V. aussi l'Écrit du pape Clément VIII, art. 13, t. XVII, p. 673.

(15) *Anathema qui vel sentit vel dicit gratiam Dei quâ Christus venit in hunc mundum peccatores salvos facere non solum per singulas horas aut per singula momenta, sed etiam per singulos actus non esse necessariam.* Pélage, ap. Aug., *De grat. Christ.*, cap. 2. V. t. X, p, 420-421.

(16). V. t. XVII, p. 98, p. 101, etc.; t. XVIII, p. 780-781. Arnauld remarque par ailleurs qu'il y a à cet égard une différence dans la terminologie ordinairement adoptée soit par les Pères, soit par les Scolastiques. Lorsque les Pères emploient le mot de *grâce*, c'est presque toujours la *grâce actuelle* qu'ils veulent désigner, et non *la grâce habituelle* (si ce n'est en tant qu'elle passe à l'acte sous l'influence de l'autre). Au contraire, saint Thomas, et après lui les vieux Scolastiques, réservent le plus souvent le nom de grâce à la *grâce sanctifiante*, et, pour marquer la grâce actuelle, se servent plutôt d'expressions telles que *auxilium Dei moventis*, *speciale auxilium*, *motionem Dei*. De là viennent la plupart des oppositions qu'on s'imagine relever entre les Scolastiques et les Pères sur les matières de la Grâce. (V. t. XX, p. 40-41 ; t. XX, p. 197 ; t. XVIII, p. 519-520, etc.)

(17) On sait que Thomassin (Mémoires sur la Grâce, t. I, ch. 9) prétend que la controverse pélagienne aurait porté principalement sur la *grâce habituelle*, qui serait la véritable *grâce du Christ*, selon saint Augustin. En tout cas, c'est certainement la grâce actuelle seule qui est en cause dans les controverses *de Auxiliis*, comme dans toutes celles qui ont rapport à Baïus, à Jansénius, etc.

LES DEUX ERREURS CONTRAIRES

Rien de plus clair, à ce sujet, que la réponse des molinistes, laquelle, prise sous sa forme la plus extrême, est aussi celle des semi-pélagiens (1).

(1) Jansénius a beaucoup insisté sur cette ressemblance du molinisme et du semi-pélagianisme. Il consacre à l'établir, article par article, un long appendice publié à la fin de l'*Augustinus*, et intitulé : *Erroris massiliensium et opinionis quorumdam recentiorum* Παράλληλον *et statera*. (Cf. la note (140) de la page 17.) Mais il cherche surtout à établir que *logiquement*, les molinistes (*velint nolint*, ne peuvent aboutir qu'au semi-pélagianisme (V. p. ex. cap. IV, art. 70). Lorsqu'il parle des molinistes, Jansénius a surtout en vue Lessius (dont il est souvent question dans ses Lettres à Saint-Cyran) et qui devait naturellement s'imposer davantage à l'attention des théologiens de Louvain. Quant à Arnauld, les opinions qu'il combat sous le nom de *Molinisme*, dans les questions de la Prédestination et de la Grâce suffisante, sont beaucoup moins, semble-t-il, celles de Molina lui-même ou de Lessius que celles de théologiens professant les mêmes principes, mais n'ayant pas le même souci de ne point heurter les thèses traditionnelles. Dans la 1re Apol. de Jans., il ne mettait aucune différence entre Molina et Lessius et les semi-pélagiens. (V. t. XVI, p. 225). Mais, comme nous avons eu occasion de le noter, et comme nous le redirons, il a certainement changé d'avis à cet égard. Dans les ouvrages de la dernière partie de sa vie, la seule doctrine de la Prédestination qu'il estime contraire à la Foi, et qui correspond à peu près au molinisme vulgaire d'un Habert ou d'un Mallet, il en attribue la paternité, non à Molina, mais « à quelques théologiens du dernier siècle comme Osorius, qui, sans tant subtiliser, ont embrassé grossièrement le parti des prêtres de Marseille contre saint Augustin,... voulant que le discernement de celui qui se sauve d'avec celui qui ne se sauve pas se prenne de la part de l'homme, et non du Décret de Dieu. Et c'est de ces gens-là que Bellarmin a dit qu'on ne peut nier que le chemin qu'ils avaient pris pour expliquer ce mystère ne les ait jetés dans les égarements de Pélage ». (T. XXXIX, p. 508.) L'opinion d'Osorius, (qui est aussi celle de Pighius, etc.) est précisément rejetée par Molina (*Concord.*, qu. XXIII, art. IV et V ; Disp. I, memb. 4). Arnauld reconnaît du reste que (au moins depuis le Décret d'Acquaviva) presque tous les Jésuites se sont « réduits » au congruisme et partant ne peuvent être assimilés aux semi-pélagiens. C'est pourquoi il n'hésite pas à approuver Bossuet de les avoir

Si la grâce nous est donnée en vertu des mérites du Christ, ces mérites infinis d'un Homme-Dieu doivent nous valoir une infinité de grâce (2). C'est pour tous les hommes que Jésus-Christ est mort. Et le Père, conformément à l'intention de son Fils, veut que tous les hommes soient sauvés. Il faut donc qu'à tous les hommes la Grâce, unique moyen de salut, soit donnée « abondamment et surabondamment » (3). A tous, sans aucune exception : à ceux mêmes qui, avant Jésus-Christ, sont demeurés ensevelis dans les ténèbres de l'idolâtrie, à ceux qui, depuis l'Incarnation, n'ont point ouï parler de son Évangile ni de ses mystères, aux enfants qui meurent sans avoir pu renaître par le Baptême, et enfin à quel homme que ce puisse être, hérétique, turc, juif, payen, athée (4). Tous les infidèles, dit Lessius, « ont toujours et en tout lieu des grâces suffisantes pour le salut ». Et ce qui est vrai des infidèles, l'est encore bien plus des mauvais chrétiens : « Les endurcis et les aveugles ont de la part de Dieu une grâce suffisante pour se convertir (5) ». « Lors même », renchérit le théologal Habert, « que vous êtes le plus avant dans les vices, vous avez de la grâce plus qu'il ne vous en faut » (6).

A la vérité, il y a bien ici quelque diversité parmi les théologiens molinistes. Quelques-uns seulement, — tel M. Mallet, — ne gardent point de mesure, et veulent que nous ayons toujours assez de grâce non seulement pour ne point violer les commandements de la Loi, mais même pour suivre les

---

défendus contre Jurieu du reproche de semi-pélagianisme. (V. t. III, p. 281). Cf. Plus bas, p. 282 et suiv. Enfin, il est bon d'observer que pour Arnauld, si la doctrine des semi-pélagiens est hérétique, leurs personnes ne l'ont jamais été. (V. t. XIX, p. 24-25.) Pascal, en toute cette affaire, n'est pas d'un autre avis qu'Arnauld. (V. Écrits sur la Grâce, éd. Br., t. XI, p. 138-139.)

(2) Les molinistes invoquent le mot de saint Paul : *Ubi abundavit delictum, super abundavit et gratia.* (V. t. XVI, p. 225.) — (3) V. les paroles du théologal Habert, *in* t. XVI, p. 125. Cf. t. XXXI, p. 7-8 — (4) V. t. XVIII, p. 310-311. Cf. t. XVI, p. 30. — (5) V. ces propositions de Lessius *in* t. XVII, p. 789 et suiv. — (6) V. t. XVI, p. 278. C'est la thèse « des parfaits et achevés molinistes », que la grâce est toujours présente à tous les pécheurs, et qu'elle leur donne toujours des secours suffisants pour se convertir » (t. XXVI, p. 108). Il va de soi que cela ne doit pas s'entendre d'une présence absolument continuelle, durant même pendant le sommeil : cela veut dire seulement que la grâce nous est donnée chaque fois que nous en avons besoin pour accomplir un commandement ou résister à une tentation (v. t. XXXI, p. 113).

conseils les plus parfaits de la piété chrétienne, et, par exemple (contrairement à ce que dit saint Paul, que ceux qui n'ont pas reçu le don de la continence doivent recourir au mariage), pour observer la chasteté absolue (7). La plupart, avec le P. Annat, — ne croient la grâce toujours présente qu'au regard des choses qui sont de nécessité de salut, et, comme ils disent *urgente præcepto* (8). Beaucoup, — suivant une distinction chère à M. Le Moine, — pensent que les infidèles ou les pécheurs ou même les justes n'ont pas toujours *immédiatement* toute la grâce requise pour résister à une tentation ou accomplir un devoir impérieux, mais qu'ils l'ont *médiatement*, en ce qu'ils ne sont jamais sans quelque commencement de secours, par le moyen duquel, s'ils voulaient s'en servir ils obtiendraient le supplément nécessaire (9). Mais ce sont là différences négligeables. Tous les molinistes demeurent d'accord que Dieu ne saurait commander à l'homme l'impossible, ni le punir de défaillances que l'homme n'aurait pas la force d'éviter (10) ; que l'homme doit donc avoir, à chaque fois qu'il est devant une obligation indispensable, une aide qui le mette directement ou indirectement, en état de la remplir ; et que cette aide est suffisante de la part de Dieu,

---

(7) V. t. VII. p. 284-286. Il est bon d'observer que, selon Molina, les justes peuvent accomplir les actes surnaturels *faciles* avec le seul secours de la grâce sanctifiante ou habituelle (V. *Concord.*, qu. XIV, art. 13, disp. 13 et suiv.). La *grâce suffisante* qui ne manque jamais à personne consiste donc pour eux, à l'égard des actes faciles, dans la *grâce habituelle* ; à l'égard des actes difficiles, dans une *grâce actuelle*.

(8) V. t. XIX, p. 514, t. XX, p. 135. — (9) V. XVIII, p. 69-70. Pour les purs molinistes il y a une grâce qui est donnée à tous, et une autre qui ne l'est pas. La première est celle qu'ils appellent « grâce *suffisante*, *prévenante* et *excitante* ». La seconde est celle qu'ils appellent « *aidante*, *coopérante* et *concomitante* ». La première « prévient le libre arbitre et ne fait que l'appeler, attendant qu'il consente ou qu'il ne consente pas » ; la seconde « l'aide dans son action après qu'il s'est déterminé à suivre cette première ». La première est donnée à tous ; la seconde est donnée à tous ceux qui acceptent la première. (V. t. XVIII, p. 69-78.) V. Lessius, *Prop.* 18 : *Omnes infideles semper et ubique habent sufficiens auxilium ex parte Dei, seu in actu primo. Si enim facerent quod in ipsis est, et quantum possent secundum præsentem dispositionem naturalem, vel supernaturalem, quam habent, Deus illuminaret eos ut credere possent vel converti.* Cf. *Resp. ad Antapol*, in Schneemann, p. 459 et 375.

(10) V. Lessius, *Prop.* 19, etc. Cf. *Resp. ad Antapol.* in Schneemann, p. 436, etc. V. aussi Le Moine, *in* t. XVIII, p. 721 et suiv., 848 et suiv.

tellement qu'avec elle l'homme n'ait besoin de rien autre chose que de sa propre volonté pour agir (11). Peu importe après cela que celui-ci reçoive un peu plus, celui-là un peu moins (12) : il n'est personne qui ne reçoive « plus qu'il ne lui faut » pour tenir, directement ou indirectement, son salut entre ses mains (13). Et n'est-ce pas l'essentiel ?

Aussi exprime-t-on fidèlement le fond de la pensée moliniste, en comparant la grâce, à « une fontaine publique, exposée à tout le monde, et dont chacun puise, selon qu'il lui plaît, les eaux salutaires du salut ». Cette comparaison qu'un prédicateur n'a pas craint d'énoncer à Paris, en pleine chaire, est du semi-pélagien Fauste (14). Et ce n'est point par hasard que les molinistes qui ont coutume d'emprunter aux semi-pélagiens leurs arguments (15) rencontrent aussi leurs formules. Le P. Jean Martinez Ripalde, jésuite espagnol, ayant lu dans saint Prosper les vers par lesquels ce saint expose, avant de la réfuter, l'erreur des prêtres de Marseille :

Ut cunctos vocet illa quidem, invitetque ; nec ullum
Præteriens, studeat communem afferre salutem
Omnibus, et totum peccato absolvere mundum,
Sed proprio quemque arbitrio parere vocanti
Judicioque suo mota se extendere mente
Ad lucem oblatam quæ se non subtrahat ulli (16),

le bon Père s'imagine voir là le sentiment même de saint Prosper ; et il s'écrie, tout triomphant et tout aise de trouver sa propre opinion si nettement rapportée par une autorité si considérable : « Entendez-vous comme la grâce de Dieu appelle tous les hommes, comme elle n'en laisse aucun, comme elle ne manque à personne, et comme Dieu remet au libre arbitre de lui obéir selon qu'il lui plaît (17) ? » Méprise vraiment pro-

(11) V. t. XX, p. 135. — (12) V. Lessius, *Prop.* 25, 28, etc. V. aussi Molina, *Concord.* qu. t. XXIII, art. IV et V., Disp. 1, memb. IV. — (13) Lessius dit lui-même (s'adressant à Dieu) : *Posuisti omnia in arbitrio nostro perindè ac si solis naturæ viribus regnum obtinendum esset.* (*De Prædest.*, *sect. 7.*)

(14) V. t. XVIII, p. 927.— (15) V. t. XVI, p. 173, 195 et suiv. 213 et suiv. Leurs arguments et même leurs invectives. V. t. XVI, p. 220. — (16) Prosp. *Carm. de Ingrat.*, cap. X. — (17) V. sur tout cela t. XVIII, p. 313-314.

videntielle par où se trahit ingénument l'identité foncière du semi-pélagianisme et du molinisme (18)... Aussi bien, consultons les molinistes eux-mêmes : ils nous assurent que la miséricorde de Dieu regarde également tous les hommes, pour autant que chacun d'eux veut bien en profiter. Dieu a pour tous la même volonté salvifique, volonté générale et conditionnelle (19). S'il élit les uns et rejette les autres, ce n'est qu'en considération de l'usage qu'il prévoit que les uns et les autres voudront faire des dons communs à tous (20). La prédestination, comme la réprobation, suppose la prescience des mérites bons ou mauvais, et, dans le fond, s'y ramène (21). Le nombre des prédestinés n'est pas fixé d'avance, indépendamment de nos œuvres (22) : il dépend de nous d'y être compris. Comme dit l'autre grand docteur du molinisme, Lessius : *Si non es prædestinatus, fac ut prædestineris.*

---

(18) *Ibid.*, p. 314.

(19) V. t. XVIII, p. 53, p. 74 et p. 315. La doctrine de Molina est, exactement, que Dieu veut sauver tous les hommes, à cette double condition : 1° en ce qui concerne les adultes, que leur volonté s'y prête (en consentant à la grâce); 2° en ce qui concerne les enfants, que l'ordre des causes naturelles et humaines n'y mette point d'obstacle (en empêchant que le baptême leur soit administré en temps utile). Cette seconde condition est propre à l'état de nature déchue. V. *Concord.*, qu. XIX, art. VI, Disp. I; qu. XXIII, art. IV, et V, Disp. V, Memb. 8.

(20) V. Molina, *Concord.*, qu. XXIII, art. I et II, Disp. II. Arnauld interprète le molinisme comme attribuant à Dieu une volonté de sauver les hommes telle qu' « Il offre sa grâce indifféremment à tous » (t. XVIII, p. 74). En réalité Molina admet une inégalité certaine dans la distribution des grâces. (V. surtout *Concord.*, qu. XXIII, art. IV et V, Disp. I, memb. IV) : il juge fausse et contraire à l'Ecriture l'opinion d'après laquelle *ex parte Dei fuerit æqualitas in auxiliis et mediis ad salutem cuique homini exoptandis, inæqualitas vero tota ortum habuerit ex inæqualitate seu diversitate usus liberi arbitrii prævisi, et ob id tanquam ratio, radix et origo quare hi et non illi fuerint prædestinati, reddi possit usus liberi arbitrii prævisus.* Quoi qu'il en soit de sa propre doctrine, cette opinion qu'il rejette est précisément celle contre laquelle s'élèvent les théologiens de Port-Royal. Cf. Catéch. hist. et dogm., t. I, p. 32.

(21) V. Lessius, *Prop.* I. V. aussi t. XVIII, p. 689. V. aussi sur tout cela Jansénius, Παράλληλον, cap. 4. Cf. t. XXXIX, p. 502 et suiv.

(22) V. Lessius, *Prop.* 40 : *Numerus prædestinatorum non est certus ex præordinatione quæ antecedit omne præscientiam operum.*

Au contraire, d'après Luther et Calvin (1), — en qui s'incarnent pour la première fois quelques parties de cette hérésie *prédestinatienne* inventée au v[e] siècle par les ennemis de la doctrine de saint Augustin (2), afin de noircir d'un nom infâme la vérité catholique, — la prédestination ni la réprobation n'ont rien à voir avec les œuvres de l'homme.

---

(1) Quant à leurs disciples, on sait qu'ils se sont rapidement réduits à des opinions très voisines de celles des catholiques, soit thomistes, soit même molinistes. Pour les calvinistes en particulier, Jansénius peut écrire des gomaristes ou contre-remontrants (qui venaient de triompher au synode de Dordrecht) : « Ils suivent presque entièrement la doctrine des catholiques au fait de la prédestination et de la réprobation, retranchant tout ce qu'il y avait d'aigre en l'opinion de Calvin, hormis qu'ils retiennent la certitude de la prédestination et l'inadmissibilité de la justice. » (Lett. à Duvergier de Hauranne, 1620, éd. du Vivier, p. 23.)

(2) Les augustiniens ont toujours soutenu que cette hérésie prédestinatienne est une hérésie imaginaire, en ce sens que les opinions qu'on entend sous ce nom, là où elles sont effectivement erronées (comme celles que vise le can. 25 du Concile d'Orange) n'ont été soutenues par personne; et que les prétendus prédestinatiens sont en réalité les défenseurs d'opinions très catholiques, à savoir celles de saint Augustin lui-même. Ce sont les semi-pélagiens (comme il paraît assez par le *Prædestinatus* publié par le P. Sirmond) qui ont inventé le prédestinianisme « pour noircir de ce nom infâme la doctrine de saint Augustin ». Le P. Petau lui-même en convient, en ajoutant cependant que cette doctrine prédestinatienne aurait pu être soutenue en ce qu'elle a d'hérétique, par des théologiens du temps de saint Augustin, et dont les semi-pélagiens auraient eu le tort de confondre la doctrine avec la sienne. Ce qui est sûr, c'est que tous les défenseurs de la doctrine augustinienne de la Grâce, saint Augustin, saint Prosper, saint Fulgence, etc... n'ont pas dit un mot de cette prétendue secte prédestinatienne (t. XVII p. 503). Au IX[e] siècle, cette hérésie prédestinatienne a été attribuée, tout à fait à tort, à Gotteschalc par Jean Scot Erigène (*Ibid.*, p. 506) : ou plutôt il distingue, comme voisine de celle de Gotteschalc, une doctrine admettant une *prédestination nécessitante*, doctrine toute semblable à celle que Fauste attribuait aux disciples de saint Augustin. Et c'est précisément de cette hérésie de la prédestination nécessitante, que l'Église de Lyon, par la bouche du diacre Flore, dans le livre composé par Jean Scot Erigène, témoigne qu'on n'a jamais eu nulle connaissance dans l'Église (*Ibid.*, p. 507-508). V. t. XVII, p. 496 et s., p. 506-510, et t. XXX, p. 250-261 et p. 296-307; et surtout t. XVIII, p. 432-461. V. aussi t. XVI, p. 176 et suiv. Arnauld renvoie sur ce sujet aux excellents livres du président Mauguin : *Vindiciæ Prædestinationis et gratiæ*, 1650. Cf. Jansen., cap. 23, lib. VIII. *De Hæresi Pelagianâ*. et lett. de Jansen. à Saint-Cyran, éd. du Vivier, p. 220-221, et aussi la note de Gerberon. Cf., sur toutes les disputes relatives au prédestinatianisme dans les années qui suivirent l'*Augustinus*, l'*Histoire du Jansénisme*, de Gerberon, t. I. — Comme nous le verrons dans notre t. III, l'opinion de Jansénius et d'Arnauld en ces matières est aussi celle de théologiens comme Contenson ou Noris. On ne peut dire que la question soit de nos jours entièrement tirée au

Le Créateur fait ce qu'il veut de ses créatures : le potier ne tire-t-il pas de l'argile, à son gré, des vases d'honneur et des vases d'ignominie (3)? Ne croyons donc pas qu'en amenant les hommes du néant à l'être, le Seigneur ait dû se proposer une fin ambiguë. Il a eu la résolution expresse et absolue de donner à certains d'entre eux la béatitude du Ciel, et de jeter les autres dans les souffrances de l'enfer. Et cette résolution, il l'a formée avant la prévision de tout péché. Même du péché originel? Sans doute, puisque le péché originel, avec la damnation qu'il entraîne, n'a pu arriver, soit chez le premier homme, soit chez les anges, que par la volonté de Dieu (4). Vainement les « sorboniques » recourent ici, par une de leurs cavillations ordinaires, à la différence de volonté et de permission (5). La distinction est ridicule quand il s'agit de la Puissance infinie à qui « il appartient de régir et de gouverner toutes choses », et qui même « ne voit les choses advenir pour autre raison sinon pour ce qu'il a déterminé qu'elles advinssent (6) ». Dieu n'a pas seulement prévu et permis « la chute du premier homme et en icelle la ruine de toute sa postérité, mais il l'a aussi voulue ». C'est par l'ordonnance de Dieu, « pour ce que Dieu avait jugé cela être expédient », qu'Adam « est trébuché ». C'est par l'ordonnance de Dieu que « tous les enfants d'Adam sont chus en cette misère en laquelle ils sont présentement détenus et qui les rend damnables ». Et ainsi, à remonter au principe, la cause de la « perdition des iniques » n'est autre que le décret de Dieu, qui, « pou-

---

clair, et l'opinion de Jansénius et d'Arnauld paraît soutenable même à des théologiens catholiques fort peu suspects de jansénisme. V. par exemple : Tixeront, Histoire des Dogmes, t. III, p. 294.

(3) V. sur l'opinion protestante touchant la prédestination, t. XVII, p. 151 et suiv. ; t. XIX, p. 487 et suiv; cf. Calvin, surtout Institut. chrét., liv. III, ch. 23. — (4) Institut. chrét., liv. III, ch. 23, n° 4 et suiv.

(5) V. Institut. chrét., liv. I, cap. 18, et liv. III, ch. 23. Calvin appelle cette distinction une « eschappatoire ». De même Luther, *De Servo arbitrio*. Cf., sur ces opinions de Calvin, t. XVII, p. 151-152.

(6) Institut. chrét., liv. III, ch. 23 et liv. I, ch. 18. Cf. Comment. sur la Genèse, ch. 3 : « Les oreilles d'aucuns sont offensées quand on dit que Dieu l'a voulu. Mais je vous prie, qu'est-ce autre chose de la permission de celui qui a droit de défendre, ou plutôt qui a la chose en main, qu'un vouloir »? Luther s'exprime de même. En réalité il serait aisé de montrer que leur véritable pensée revient à peu près à celle des thomistes, ou encore de Leibnitz, comme Leibnitz lui-même l'a remarqué. V. p. ex. Théodicée, 2e part., n° 158 et suiv.

vant envoyer la vie ou la mort à son plaisir », « dispense et ordonne » que « aucuns, dès le ventre de leur mère, soient destinés certainement à mort éternelle (7) ». Décret effroyable, il faut l'avouer, — *decretum horribile fateor* (8), écrit Calvin — mais dont Dieu n'a point de comptes à nous rendre. « Ils demandent à quel propos Dieu se courrouce contre ses créatures, lesquelles ne l'ont provoqué par aucune offense ? Car de perdre et ruiner ceux que bon lui semble, c'est chose plus convenable à la cruauté d'un tyran qu'à la droiture du Juge. » Question « téméraire » et même vide de sens. Il n'y a pas à « enquérir des causes de la volonté de Dieu » : la volonté de Dieu n'a point de cause, étant elle-même la cause de tout ce qui est (9). Et il n'y a pas à rechercher comment la volonté de Dieu est juste : « Elle est tellement la règle de toute justice que tout ce qu'il veut, il le faut tenir pour juste d'autant qu'il le veut (10). » D'où un célèbre théologien réformé, Piscator, a très logiquement déduit que Dieu ne laisserait pas d'être juste quand même il serait directement l'auteur du péché, quand même il condamnerait des innocents (11). Tout ce qu'on peut dire, c'est, d'abord, que Dieu ne faisant rien, selon l'Écriture, qu' « à cause de soi-même (12) », les damnés comme les élus doivent servir en quelque manière à « illustrer la gloire de son nom » ; et, ensuite que la damnation non plus que l'élection ne se fonde sur aucune considération de mérite ou de démérite. « Comme Jacob n'ayant rien mérité par ses bonnes

(7) Institut. chrét., liv. III, ch. 23. — (8) *Institut. christ.*, lib. III cap. 23, n° 7. Cité *in* t. XVII, p. 151. — (9) Institut. chrét., liv. III, ch. 23, n° 2, n° 5, etc. — (10) *Ibid.* Cf. Luther : *Deus est cujus voluntatis nulla est causa nec ratio quæ illi ceu regula et mensura præscribatur, cum nihil sit æquale aut superius, sed ipsa est regula omnium. Si enim esset illi aliqua regula vel mensura aut causa aut ratio, jam nec Dei voluntas esse posset Non enim quia sic debet vel debuit velle, ideò rectum est quod vult. Sed contrà : quia ipse sic vult, ideò debet rectum esse quod fit.* (*De Servo arbitrio*, éd. de Weimar, t. 18. p. 712.)

(11) Bayle loue ce Piscator d'être en cela plus sincère que bon nombre de ses coreligionnaires. (V. Rép. au Provincial, ch. 161, cité par Leibnitz, Théodicée, 2e partie, n° 335). Arnauld cite Piscator à propos d'une question toute voisine de celle-là. (V. t. XIII, p. 47). — C'est cette conception luthérienne et calviniste poussée à l'extrême que Leibnitz réfute si souvent en la rapprochant (à tort d'ailleurs) de la doctrine cartésienne des Vérités éternelles. (V. Discours de Métaphysique, art. II). C'est aussi cette conception que répudie très expressément Jansénius. (V. notamment lib. III, *de Stat. Nat. Puræ*, cap. 1, 2, 4, 5, 6).

(12) Institut. chrét., liv. III, ch. 23, n° 6.

œuvres est reçu en grâce, aussi Ésaü n'ayant rien offensé est rejeté de Dieu (13). » L'un ne doit pas plus nous scandaliser que l'autre : *Si placet tibi Deus indignos coronans, non debet displicere immeritos damnans* (14).

L'économie du salut, dès lors, n'est pas bien compliquée. De la ruine dans laquelle il a plu à Dieu de précipiter le genre humain, il lui plaît de retirer un petit nombre d'hommes qu'il adopte pour ses enfants et qu'il prédestine au Ciel (15). Ces enfants de Dieu, qui ne sont, originellement, pas moins corrompus que les autres, Dieu, avant de les glorifier, fait-il en sorte de les rendre saints? Nullement. D'une part, il n'a nul besoin, pour donner à un homme la béatitude, de juger que cet homme en est digne : car qui peut l'empêcher de faire ce qu'il veut à qui il veut (16)? D'autre part, la sanctification de l'homme supposerait, à la lettre, une nouvelle création. Car l'homme par sa faute est devenu, — telle est, nous l'avons vu, l'opinion des réformateurs, — essentiellement et incurablement mauvais. Sa volonté n'est plus que concupiscence; et la concupiscence, même dans ses mouvements non délibérés et non consentis, est toujours péché. Il est donc impossible qu'il sorte jamais de nous, sous quelque influence et avec quelque secours que ce puisse être (17), rien de vraiment pur, puisque partout où la volonté intervient, elle apporte nécessairement avec elle ce poison de la concupiscence, qui fait son être. Nos actes mêmes de charité, si Dieu y ment notre cœur, s'en trouveront viciés (18). Ce que saint Augustin dit de l'infidèle abandonné à ses seules forces, est vrai du chrétien, fût-il assisté de Dieu autant qu'ont pu l'être la Vierge et les Saints : il est incapable d'accomplir pleinement, dans sa lettre et dans son esprit, le moindre commandement de la Loi (19); il pèche, il offense

(13) *Ibid.*, liv, III, ch. 22, n° 11. — (14) LUTHER. *De Servo arbitrio*, éd. de Weimar, t. 18, p. 731. Il est permis de penser, avec Leibnitz, que la formule de Luther, en dépit de ce qu'elle a de volontairement excessif, signifie seulement, comme le montre le contexte, que tous les hommes sont par eux-mêmes également indignes d'être séparés de la masse de damnation. (V. Théodicée : De la conformité de la foi avec la raison parag. 50).

(16) V. t. XIII, p. 221. — (17) *Utcunque Spiritu Dei adjuventur*, dit Calvin, parlant de l'impossibilité où sont les justes d'accomplir pleinement les commandements, v. t. XIV, p. 81.

(18) V. t. XIII, p. 95-96, et t. XIV, p. 81-82. — (19) V. Institut. chrét. liv. III, chap. 14, n°s 9 et 15, n° 3. Cf. t. XIII, p. 95-97.

Dieu en toutes ses actions. Saint Laurent a mérité l'enfer en souffrant le tourment du feu pour Jésus-Christ (20). S'il en est ainsi, la seule justice dont il puisse être question pour l'homme ne saurait être évidemment qu'une justice *relative*, non *formelle* (21), ou, pour mieux dire, qu'une justice d'emprunt. Les élus ne deviennent pas justes, mais il plaît à Dieu de les considérer comme tels, revêtant leur iniquité de ce manteau, la sainteté parfaite de Jésus-Christ (22).

En cette imputation consiste la *grâce de l'adoption*. Elle est liée à la *Foi*, non pas à la *Foi générale* que tout chrétien peut avoir en la révélation et en les promesses du Christ, mais à la *Foi spéciale* par laquelle chaque prédestiné croit, de confiance certaine, en vertu d'une sorte d'illumination de l'Esprit, qu'il est au nombre des élus, ou, ce qui revient au même, que Dieu a décidé de n'avoir point égard à ses fautes (23), foi *dite justifiante*, non qu'elle soit à aucun degré le gage méritoire de la justification, mais parce qu'elle en est la cause. D'un autre côté, comme les dons de Dieu sont « sans repentance », la justice imputée ne peut manquer d'être *inamissible* (24). Le décret éternel que Dieu a pris de tenir ses élus pour justes, en dépit de leurs fautes, vaut pour tous les états divers où ils se trouvent dans le temps (25). Quels que soient donc les « crimes énormes » auxquels un élu, ou, ce qui est la même chose, un justifié, s'abandonne, il ne laissera pas, dans le moment même qu'il s'y abandonne, d'être « membre de Jésus-Christ », et « temple de l'Esprit Saint (26) ». Au reste, il est

(20) De l'aveu du protestant Chamier. V. t. XIII, p. 96. V. aussi t. XIV, p. 81-82.

(21) V. t. X, p. 130. — (22) *Ibid.* V. aussi t. XIII, p. 213. Cf. Calvin, Institut. chrét., lib. III, chap. 11, n° 2. — (23) V. t. X, p. 105 ; t. XIII, p. 93-94. — (24) V. t. XIII, en particulier p. 98 et suiv. V. aussi t. XIV (tout l'ouvrage) et t. XV (tout l'ouvrage, et particulièrement p. 149 et suiv.).

(25) V. t. XIII, p. 220 et suiv. Arnauld donne cette doctrine comme « la doctrine commune des calvinistes » ; mais il reconnaît que « certains nouveaux ministres » ne l'admettent pas, « ayant pris sur cela des routes écartées ». (V. t. XIII, p. 685 et 689 et t. XV, p. 163.) Nous aurons à revenir sur ces doctrines protestantes, considérées dans leurs conséquences pratiques, dans notre 2e partie, ch. I.

(26) Sur cette compatibilité de la justice avec les crimes énormes ; V. les trois ouvrages : le *Renversement de la Morale de Jésus-Christ par les Calvinistes*, l'*Impiété de la Morale des Calvinistes* et le *Calvinisme convaincu de nouveau de dogmes impies*, consacrés entièrement à cette question.

vrai de dire qu'un justifié n'est jamais bien longtemps dans le crime, car la Foi, inséparable de la justification, est *vivante* et *efficace* (27) et doit engendrer dans l'âme des fruits qui sont les bonnes œuvres (entendez : des œuvres matériellement bonnes) (28). Encore est-il que ces effets de la Foi ne sont pas si nécessaires que le fidèle ne puisse tomber et ne tombe par intervalles, — l'Ancien et le Nouveau Testament en fournissent assez d'exemples (29), — dans des égarements aussi abominables que ceux de David (30). Cela n'empêche pas qu'il ne demeure agréable à Dieu; cela ne le fait pas déchoir de la vie de l'âme ni de la vraie Foi (31). Qu'il aille même, pour un temps, jusqu'à l'apostasie (32), sa Foi, durant ce temps, aura eu une *syncope* (33), elle aura été « affaiblie », non pas éteinte (34). Et s'il est des fidèles qui ont perdu la foi définitivement et sans retour à Dieu, c'est qu'ils n'étaient pas de « vrais fidèles », c'est qu'ils n'avaient qu'une « foi temporelle », une vaine ombre de foi « différente d'espèce » de la foi qui justifie et qui sauve (35), c'est que, quoique baptisés et paraissant appartenir à l'Église, ils n'étaient pas véritablement régénérés (36).

D'où l'on peut conclure, — pour faire ressortir en quelques mots le contraste de l'erreur calviniste avec l'erreur moliniste, — que la Grâce, qui se réduit, selon les réformés, à la Foi justifiante, est donnée uniquement aux seuls élus, mais également à tous les élus (37); que les élus, l'ayant une fois reçue, n'en sont jamais destitués; qu'ils ont donc part, eux seuls, et chacun d'eux pour toute sa vie, à la bienveillance de Dieu et aux mérites du Christ, qui, en aucun sens, n'est mort que pour eux (38).

---

(27) V. t. XIII, p. 142. — (28) V. t. XIII, p. 160, 213, 227 et suiv. C'est ce que veulent dire les réformés en disant que chez les infidèles les bonnes œuvres sont nécessaires non d'une *nécessité de cause, mais d'une nécessité de présence*. (V. *Ibid.*, p. 157-158, 213, etc.).

(29) V. t. XIII, p. 121 et suiv. — (30) *Ibid.*, p. 99-101 ; p. 105 et s., etc. ; p. 149 et suiv.; p. 157 et suiv. — (31) V. *Ibid.*, p. 105. — (32) V. *Ibid.*, p. 118. — (33) V. *Ibid.*, p. 826 et suiv. — (34) *Ibid.*, p. 117-119. — (35) *Ibid.*, p. 882 et suiv. Cf., t. XV, p. 153. — (36) V. *Ibid.*, p. 883. Cf. CALVIN, Institut. chrét. liv. III, ch. II, nos 9 et 10. — (37) V. sur ce point t. XIV, p. 136.

(38) C'est la doctrine de Calvin et de ses disciples, exprimée notamment dans le chap. II, art. 8 du Synode de Dordrecht : *Fuit hoc Dei Patris liberrimum consilium et gratiosissima voluntas atque intentio, ut mortis pretiosissimæ Filii sui vivifica et salvifica efficacia sese exerceret in*

Mais ici encore, sous le contraste, se laisse discerner le trait commun : savoir, une égale méconnaissance de cette notion, que l'Écriture ramène toujours à propos du salut et de la perte des hommes, celle de la profondeur cachée des jugements de Dieu, celle des *jugements impénétrables* du Très-Haut (1).

Pourquoi les uns sont sauvés et les autres périssent, ce n'est pas un grand secret dans la théologie moliniste : la grâce mise à la disposition de tous les hommes, chacun se sauve ou se perd soi-même, selon qu'il lui convient d'en user ou de n'en pas user. L'Esprit souffle partout ; s'en nourrit qui veut. Où est l'énigme ? Où est l'abîme insondable (2) ? A peine peut-on dire qu'il y ait là une question (3).

Mais, inversement, il n'y a pas non plus, nous l'avons vu, de question, dans l'économie du salut telle que l'entendent les calvinistes. Dieu distribue à sa fantaisie la vie éternelle et la mort, sans autre règle que son *bon plaisir* (4). Et ce *bon plaisir* n'enferme aucune considération de sagesse ou de justice, étant le principe arbitraire de toute justice et de toute sagesse. C'est une volonté nue, qui ne suppose de raisons ni en l'homme, ni en Dieu même. Devant les jeux cruels (5) de cette volonté, on peut éprouver de l'effroi, non de l'étonnement. La conduite du Créateur à l'égard de ses créatures n'a point de dessous cachés : elle ne comporte, à proprement parler, ni jugement, ni choix ; elle est *pur caprice* (6). Elle n'est pas incompréhensible, puisqu'elle n'offre rien à comprendre.

---

omnibus electis, ad eos solos fide justificante donandos, et per eam ad salutem infallibiliter perducendos. V. aussi t. XIX, p. 168-169, et tous les écrits concernant la Ve proposition de Jansénius.

(1) V. sur « ce principe de la Théologie de la Grâce » : t. XVI, p. 229 et p. 311-312 ; t. XVIII, p. 373 et suiv. ; t. XXXIX, p. 489 et suiv. ; t. XXVIII, p. 471-472, etc. — (2) V. *Ibid.* Cf. t. XV, p. 292-293. — (3) V. p. 69, p. 396, etc. — (4) Calvin déclare : « Il faut toujours revenir au seul plaisir de Dieu ». Institut. chrét., liv. III, chap. 23, n° 4.

(5) Dieu, dit Luther, semble se plaire aux péchés des méchants et aux souffrances qu'ils entraînent. Vérité scandaleuse, ajoute-t-il, et qui m'a scandalisé jusqu'au désespoir, mais à laquelle il m'a pourtant fallu me rendre. (V. *De Servo arbitrio*, éd. de Weimar, t. 18, p. 719). — (6) C'est le reproche que fait Malebranche à la doctrine traditionnelle de la prédestination et contre lequel Arnauld proteste. (V. plus bas, p. 333).

Ainsi, par des routes inverses, protestants et molinistes, s'écartent pareillement de l'enseignement de saint Paul : « O profondeur des richesses de la sagesse et de la science de Dieu! : *O altitudo divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei! Quam inscrutabilia sunt judicide ejus, et investigabiles viæ ejus!* » (Rom. XI, 33) (7).

Toute la vraie doctrine catholique touchant la distribution de la grâce n'est qu'un perpétuel commentaire de cette maxime de l'apôtre.

(7) Ce texte de saint Paul est très fréquemment cité par Arnauld. P. ex. dans les passages visés plus haut, note (1).

LA VÉRITÉ CATHOLIQUE

I

LA DISTRIBUTION DE LA GRACE VUE « A PARTE HOMINIS »

On peut suivre, siècle par siècle, la tradition de l'Église (1); on la trouvera unanime sur ces deux points, si fréquemment affirmés par saint Augustin : le premier, qu'il faut reconnaître quelque chose de mystérieux dans la façon dont Dieu dispense ses secours aux hommes; le second que le mystère ne consiste pas seulement en ce qu'il aide les uns plus que les autres, mais aussi en ce qu'il aide les uns, et n'aide point les autres (2) : *Cur autem illum adjuvet, illum non adjuvet; illum tantum, illum autem non tantum; istum illo, illum isto modo : penes ipsum est et aequitatis tam secretæ ratio, et excellentia potestatis* (3). En sorte que c'est le propre de la Grâce, par opposition à la nature, comme a dû le reconnaître Pélage lui-même,

(1) Voir sur cette tradition, t. XVI, p. 221 et suiv.; t. XVIII, p. 405 et suiv. Arnauld ne remonte pas plus haut que saint Augustin. Il se contente de noter en passant la conformité de saint Augustin, pour le fond des matières, avec les Pères qui l'ont précédé (v. t. XVI, p. 86). Quesnel, dans la *Tradition de l'Eglise Romaine*, expose longuement la première partie de cette Tradition, depuis l'Epitre aux Romains jusqu'à l'hérésie de Pélage (Trad. de l'Egl. Rom., t. I, p. 198-290).

(2) V. t. XVIII, p. 373-374 et suiv. — (3) Aug. *De Peccat. merit. ac remiss.*, lib. II, cap. 5, cité notamment *in* t. XVIII, p. 376.

de n'être pas commune à tous les hommes : *Communis est omnibus natura, non gratia* (4).

A l'appui de cette vérité que saint Augustin, dans sa lettre au semi-pélagien Vital (5), donne pour un des douze articles fondamentaux de la Foi catholique, — *Scimus gratiam non omnibus hominibus dari*, — témoigneront saint Prosper et les Pères qui l'ont suivi, saint Anselme et saint Bernard, saint Thomas et son École, les Facultés de théologie de Louvain et de Douai, et le pape Clément VIII dans son célèbre Écrit proposé aux Congrégations *des Auxiliis* (6). Et l'on devra conclure avec saint Fulgence : « Il est raisonnable, mes très chers frères, que dans toutes les choses qui reçoivent le moindre doute, nous nous attachions aux sentiments... de ceux que Dieu a particulièrement instruits par son Esprit Saint, afin de les rendre capables d'instruire les autres. Or ces grands Saints, qui ont suivi en toutes choses la vérité de la Prédication apostolique, ont connu très certainement, et vous ont fait connaître par leurs livres et par leurs épîtres, *que la Grâce de Dieu n'est point donnée généralement à tous les hommes* (7). »

Mais c'est peu d'avoir établi cela par l'autorité des Pères. Il faut, s'éclairant de leurs raisons, pousser un peu plus avant, et, puisque la grâce n'est pas donnée à tous, rechercher à qui, et selon quelle mesure, elle est donnée.

---

(4) Aug. *Serm.* II *De Verb. Apost.* V. sur tout cela t. XVIII, p. 356 et suiv. Saint Thomas se sert de cette maxime *que ce qui est commun à tous les hommes est nature et non pas grâce*, comme d'un principe reçu et indubitable. Parlant de la Grâce nécessaire pour se préparer à la Grâce habituelle, il écrit : *Si omnibus datur, non videtur aliud esse quam aliquod naturale donum. Nam in nullo inveniuntur omnes homines convenire, nisi in aliquo naturali.* (*De Veritate*, qu. XXIV, art. 15 ; v. t. XVIII, p. 363 et p. 517. Arnauld lui-même s'appuiera sur ce principe pour réfuter la doctrine de la *Grâce générale* telle que l'entend Nicole. V. notamment t. X, p. 478.

(5) Aug. *Ép.* 217 (aliàs 107). Cette maxime est très fréquemment citée par Arnauld et par tous les théologiens de Port-Royal. C'est celle que Pascal, dans la IVe Provinciale, donne comme « célèbre ». — (6) V. sur tout cela t. XVIII, p. 405-550. — (7) Fulg., *De Ver. Prædest.*, lib. I, cap. 15 ; v. t. XVIII, p. 551.

A. Tous les hommes reçoivent-ils une grâce suffisante pour le salut ?

Il y a d'abord, sans contredit, toute une classe d'êtres humains qui en sont exclus : ce sont les enfants morts sans baptême.

Nous avons déjà vu que ces enfants sont voués à l'enfer. Mais quand on n'en conviendrait pas, au moins, remarque saint Augustin (1), est-on obligé de convenir, si l'on est chrétien, que, n'ayant point le baptême, ils n'iront point au royaume des cieux. L'Évangile même nous l'atteste : « Nul ne peut entrer dans le Royaume, s'il ne renaît de l'eau et de l'esprit (2). » Pour les enfants, donc, qui meurent en bas âge, une seule grâce nécessaire et *suffisante*, si l'on entend par là, comme font les molinistes, un secours tel qu'avec lui, il ne nous manque rien de la part de Dieu pour arriver à la vie éternelle notre fin : c'est le baptême. Or un grand nombre d'enfants meurent sans l'avoir reçu, soit que leurs parents n'aient pas songé à le leur faire donner, soit qu'ils n'en aient pas eu le temps, malgré toute leur diligence (3). Où sont ici ces moyens de salut que Dieu ne refuse à personne? Où sont ces grâces « abondantes et surabondantes » (4)? Dira-t-on que le baptême était à la disposition de ces enfants, et qu'il n'a tenu qu'à eux de le recevoir? Ce serait ridicule, s'agissant de nouveau-nés qui n'ont pas encore l'usage actuel de leur volonté ni de leur raison. Dira-t on que si la Providence a arrangé le cours des événements de façon que certains enfants fussent baptisés avant de mourir, et les autres non, c'est qu'elle a prévu de toute éternité que les premiers eussent bien vécu s'ils fussent demeurés dans le monde, et que les derniers eussent mal vécu? Ce serait « extravagant », suivant le jugement et de saint Prosper, qui rapporte à saint Augustin cette rêverie

(1) V. *Ep. 217 ad Vital.* — (2) JOAN. III, 5. — (3) V. sur tout cela t. XVIII, p. 201-202. — (4) V. t. XVI, p. 125-126 et p. 128 ; t. XXIX, p. 215-253.

semi-pélagienne (5), et de saint Augustin, qui ne l'a pas seulement trouvée digne de réfutation : car cela reviendrait à dire que Dieu récompense ou punit dans les enfants des actions qui n'ont jamais été et ne seront jamais faites (6). On le voit : devant ce simple fait de la mort d'un enfant, toutes les subtilités du raisonnement viennent échouer (7) ; et c'est de quoi confondre par un argument sans réplique la théologie des grâces générales (8). *Vobis ora premunt qui loqui nondum valent*, dit saint Augustin; et saint Fulgence : *Testimonio confunduntur atque convincuntur non loquentium hominum sed tacentium parvulorum* (9).

Les molinistes l'ont si bien senti que les plus célèbres d'entre eux ont pris le parti d'introduire sur ce point une exception dans leurs formules et de rendre leur grâce suffisante commune, non pas à tous les hommes absolument, mais *à tous les adultes* (1).

---

(5) V. *Ep. Prosp. ad Aug.* en tête du Traité *De Dono Persev.* et *De Prædest. Sanct.*, *in* t. XVIII, p. 202 et t. XIII, p. 461. On a fait remarquer souvent que cette hypothèse des semi-pélagiens enferme en elle la *Science moyenne* de Molina. Et la remarque de saint Prosper est proprement la critique anticipée de la science moyenne : *Novoque apud illos absurditatis genere, et non agenda præscita sint, et præscita non acta sint.* Il faut observer que saint Augustin, en rejetant, comme saint Prosper, cette imagination « extravagante », ne fait pas, lui, porter sa critique précisément sur la science moyenne, c'est-à-dire sur la prévision par Dieu d'événements qui n'arrivent point. Il semble juger absurde uniquement ceci : que Dieu punisse ou récompense chez les enfants des fautes qu'ils auraient pu commettre, mais qu'ils n'ont pas commises en réalité : *Hominum futura, quæ non sunt futura, procul dubio nulla sunt merita. De Prædest. Sanct.*, cap. 13, n° 25. Cf. *ibid.*, cap. 13 et cap. 14 ; *Ep. 194 ad Sixt.*, n°s 41-44 et *Ep. 217 ad Vital*, n° 22.

(6) V. t. XVIII, p. 202, et t. XIII, p. 461. — (7) Aug., *Ep. 194 à Sixte*, cité *in* t. XVIII, p. 207. — (8) Cf. sur tout cela Aug., *De Prædest. Sanct.*, cap. 13 et 14; *de Dono Persev.*, cap. 11 et 12; *De Nat. et Grat.*, cap. 8; *De Corrept. et Grat.*, cap. 8 ; lib. II *ad Bonif.* cap. 7; *Cont. Julian*, lib. IV, cap. 8; lib. VI, cap. 14; *Ep. 194 ad Sixt.; Ep. 217 ad Vital.* etc. — (9) Aug., lib. IV, *cont. Jul.*, cap. 8; Fulg. *De Incarnat. et Grat.*, cap. 30, *in* t. XVIII, p. 207-209.

(1) V. t. XVIII, p. 207-208. Cf. p. ex. Lessius, à propos de sa 2e proposition, censurée par la Faculté de Louvain : *Deus post lapsum dat*

Par malheur, cette réserve, qui répugne manifestement à l'esprit de la doctrine, — car si Dieu peut refuser sa grâce à des enfants coupables seulement de la faute héréditaire, pourquoi veut-on qu'il ne la puisse refuser à des personnes âgées qui ont ajouté au péché d'Adam mille péchés personnels (2)? — ne rend pas la doctrine ainsi corrigée moins insoutenable.

Le baptême, en effet, n'est pas moins condition de salut pour les adultes que pour les enfants : *Nemo liberatus nisi regeneratus* (1). Or le baptême suppose la Foi en Jésus-Christ qu'il faut professer soit directement, comme y sont tenus les adultes, soit indirectement, comme il arrive aux enfants par l'office de leurs parrains et marraines (2). Point de salut, donc, hors de la Foi en Jésus-Christ (3). C'est ce que nous enseigne l'Écriture (4), nous disant avec saint Paul que nous sommes rachetés, non pas simplement par la mort du Christ, comme si cette mort suffisait sans que nous en ayons aucune connaissance, mais par la Foi que nous en avons, *per fidem in Sanguine ipsius* (5); avec saint Pierre, que nul ne saurait être sauvé que par l'invocation du nom de Jésus-Christ *et non est in alio aliquo salus* (6); avec l'Évangile, que celui qui ne croit pas au nom du Fils de Dieu est déjà condamné, *qui non credit, jam condemnatus est, quia non credit in nomine Unigeniti Filii Dei* (7). C'est ce que nous répète la Tradition, disant avec saint Augustin que de la Foi procède toute piété et même toute justice véritable *Fides undè omnis justitia sumit exordium* (8), et que personne ne peut plaire à Dieu sans la Foi en Jésus-Christ (9); avec saint Thomas qu'il ne saurait y avoir de justification dans les adultes sans un

---

omnibus sufficientia, auxilia contrà quodque peccatum et ad consequendam justitiam et vitam æternam. — Notandum est : 1° hanc propositionem intelligi de adultis ratione utentibus... (*Resp. ad Antapologiam, in* Schneemann), p. 375.) — (2) V. t. XXIX, p. 253; t. XVIII, p. 208.

(1) AUG., *Serm.* 14, *De Verb. Apost.* — (2) V. sur tout cela t. X, p. 10 et t. X, p. 69-99. — (3) V. t. X, p. 273. — (4) V. *ibid.*, p. 101-102. — (5) *Rom.*, III, 25. Cf. *Galat.*, II, 16 : *Non justificatus homo nisi per fidem Jesus Christi.* Cité *in* t. X, p. 290-291. — (6) *Act.* V, 12, *in* t. X, p. 292; v. t. X, p. 384, etc. — (7) JOAN., III, 18. Cf. MARC., XVI, 16; t. X, p. 270. — (8) AUG., *De Prædest. Sanct.*, cap. 2; v. t. XVIII, p. 622, 623 et 625.

(9) AUG., lib. IV *cont. Jul.*, cap. 3; v. t. X, p. 297.

mouvement de foi et d'amour, lequel mouvement, ne pouvant avoir pour objet tous les articles de notre religion, doit au moins nous porter vers celui qui nous apprend que c'est Dieu qui justifie le pécheur par le mystère de Jésus-Christ (10). Et c'est enfin ce que confirme l'autorité de l'Église, enseignant solennellement par la voix du Concile de Trente « que la Foi est le commencement du salut des hommes, le fondement et la racine de toute justification, sans laquelle il est impossible de plaire à Dieu » (11).

La Foi est le fondement de la justification. Cela ne signifie pas, comme le prétendent les protestants, que la Foi justifie à elle seule, et indépendamment des œuvres. Mais cela signifie que les œuvres par lesquelles la justification s'accomplit ont la Foi pour origine (12) : ou, en d'autres termes, que de toutes les grâces qui nous sont indispensables pour faire de bonnes œuvres, la Foi est nécessairement la première, celle qui précède toutes les autres : *Fides prima datur, ex quâ impetrentur cætera* (13).

Sans doute, absolument parlant, il n'est pas inconcevable qu'un homme qui ne croit point en Jésus-Christ reçoive de Dieu des secours suffisants, pour être sauvé. Supposé, dit saint Augustin, qu'un payen meure après avoir obtenu de Dieu la rémission du péché originel, et après s'être converti à Dieu de tout son cœur, de manière à l'aimer et à le servir parfaitement, il est incontestable qu'il serait sauvé, quoiqu'il n'eût pas entendu parler de l'Incarnation (14). Ce qui est rigoureusement impossible, c'est qu'un payen forme un tel acte de vertu par ses propres forces, et sans une assistance surnaturelle. Mais que cette assistance surnaturelle, accordée en raison des mérites du Christ, aille à des personnes qui ignorent le Christ, on ne doit pas nier que ce ne soit possible. Seulement c'est possible d'une possibilité *métaphysique*, non

---

(10) S. TH., Iª IIæ, qu. 103, art. 4, ad. 3; v. t. X, p. 101-102. — (11) *Concil. Trid.*, Sess. VI, cap. 84; v. t. XVII, p. 356. Cf. t. X, p. 102-103. — (12) La Foi est le « principe originaire » de toutes les grâces (t. XVI, p. 228-229). — (13) AUG., *De Prædest. Sanct.*, cap. 7. Cette formule est très fréquemment citée par Arnauld, ainsi que d'autres semblables de saint Augustin. V. notamment : t. XVII, p. 354; t. XXXIX, p. 87-88; t. IX, p. 366-367; t. XVIII, p. 621, etc. — (14) AUG., *De Nat. et Grat.*, cap. 2; v. t. X, p. 282-283.

d'une possibilité *effective* (15). Et la supposition, au total, est chimérique, parce qu'elle n'est pas conforme à l'ordre que Dieu s'est prescrit dans la dispensation de ses grâces. Cet ordre, selon l'Écriture et les Pères, est de ne donner de grâce qu'à ceux à qui Jésus-Christ a été prêché et qui croient en lui (16). Jésus-Christ est la *porte* et la *voie ;* et, depuis la chute, les hommes ne vont à Dieu que par lui : *Ego sum ostium: per me si quis introïerit, salvabitur.... nemo venit ad Patrem, nisi per me* (17). Vouloir qu'ils puissent se soustraire à cet ordre, c'est, comme le remarque saint Augustin, rendre vaine la Croix du Fils de Dieu. On l'anéantit, cette Croix, nous l'avons vu, à prétendre que la nature est susceptible d'une vraie justice indépendamment de la Grâce. Mais on ne l'anéantit pas moins à prétendre que l'homme peut recevoir la Grâce indépendamment de la Foi du Christ. A quoi bon l'appel de Jésus-Christ : « Venez à moi vous tous qui êtes accablés de peine et de charge, et je vous soulagerai » (18)? A quoi bon cette invitation à le reconnaître pour notre unique Sauveur, si, sans venir à lui, sans croire en lui, sans avoir aucune connaissance de son nom, les hommes ont toujours eu depuis le commencement du monde, et auront toujours jusqu'à la fin, autant de grâce qu'il leur en faut pour échapper au péché (19)? Non, « si Jésus-Christ n'est pas mort en vain, aucun homme ne peut, en façon quelconque, être justifié et délivré de la colère et de la vengeance de Dieu que par la Foi et le Sacrement du sang du Christ » (20). Si Jésus-Christ n'est pas mort en vain, la Grâce n'est pas commune à ceux qui ne croient pas en lui et à ceux qui y croient, à ceux qui sont ses disciples, et à ceux qui, avant ou après sa venue, ont vécu dans l'ignorance ou le mépris de sa Loi. Si Jésus-Christ n'est pas mort en vain, la Grâce est réservée aux membres de Jésus-Christ,

---

(15) V. sur tout cela l'opuscule : « Examen de cette proposition : Un philosophe qui n'a point encore entendu parler de Jésus-Christ, mais qui connaît Dieu, peut, avec le secours d'une grâce donnée par les mérites de Jésus-Christ, faire une action véritablement bonne et vertueuse, avant que d'avoir aucune connaissance de Jésus-Christ. » (T. X, p. 383 et suiv.)

(16) V. *ibid.*, p. 385, p. 396-397. — (17). JOAN., t. IX et XIV, 6; v. t. X, p. 71-72, p. 83-84, etc.; t. XVIII, p. 645; t. X, p. 397. — (18) MATTH., XI, 28. — (19) V. sur tout cela t. XVIII, p. 556 et t. X, p. 283 et suiv. — (20) AUG. *De Nat. et Grat.*, cap. 2; v. t. X, p. 283.

c'est-à-dire aux hommes qui vivent selon son esprit et par son esprit (21). Elle est ce qui distingue le fidèle de l'infidèle, non pas, suivant la grossière méprise du P. Petau (22), que la Grâce ne soit jamais donnée à un incrédule, — nul d'entre les incrédules ne se convertirait jamais, ne pouvant se convertir à Dieu à moins d'être prévenus par le secours de Dieu même, — mais parce que le premier effet de la Grâce, quand elle est donnée à un infidèle, est justement de le rendre fidèle en lui inspirant un mouvement de Foi (23). *Fides prima datur.* Quiconque n'a pas d'abord reçu ce don, comme l'enseignent les évêques du Concile de Sardaigne, ne peut avoir part à aucune grâce : *Qui fideles non sunt, gratiæ participes esse non possunt* (24).

Maintenant ce don de la Foi est-il commun à tous? Non, répond l'apôtre : *Non enim omnium est fides* (25). On a beau recourir à l'équivoque d'une *Foi implicite* qui pourrait être à la portée des payens eux-mêmes, et qui se serait trouvée effectivement chez les plus sages et les plus honnêtes d'entre eux (26). Une telle *Foi implicite* se réduit, en réalité, à la connaissance que les philosophes ont pu acquérir par les seules lumières de leur raison, et le spectacle de la nature, de Dieu et de sa Providence : elle n'est donc pas moins différente de la Foi divine, nécessaire pour le salut, que la nature l'est de la Grâce (27). La vraie Foi, selon saint Paul, saint Augustin et saint Thomas, a trois caractères essentiels : le premier, — sans lequel il n'y a pas de foi, même humaine, — c'est d'être fondée sur l'autorité, *quod intelligimus debemus rationi, quod credimus auctoritati* (28) ; le second, — sans lequel il n'y a pas de Foi surnaturelle, — c'est de s'appuyer, non sur les discours et les témoignages des hommes, mais sur la parole de Dieu, et

(21) V. t. X, p. 292. — (22) Le P. Petau avait cru (dans son livre *De la Loi et de la Grâce*, lib. I cap. 15) prouver contre Jansénius que les infidèles ne sont pas privés de grâce suffisante, en alléguant que c'est par la grâce que ceux qui se convertissent sont appelés de l'infidélité à la Foi. — (23) V. sur toute cette argumentation du P. Petau, t. XVIII, p. 370-371 et t. IX, p. 365.

(24) *Ep. Episcop. Afr. in Sardinia exsulum (apud Fulg.).* Cité *in* t. XVIII, p. 641. V. t. X, p. 295; t. XIX, p. 518; t. XVI, p. 128, etc. — (25) II, *Thess.* III, 2; v. t. XVIII, p. 622-623. — (26) V. t. X, p. 66 et suiv. C'est un des grands arguments de La Mothe, L. Vayer. — (27) *Ibid.*, p. 86. — (28) Aug., *De Utilit. Credendi*, cap. 11; v. t. X, p. 87; t. XVIII, p. 628-629.

sur une lumière divine dont le Saint-Esprit éclaire nos âmes, *non « enim fides assentit alicui, nisi quia est a Deo revelatum* (29) » ; et le troisième, — qui distingue la Foi de toutes les autres connaissances humaines, — c'est, tout en surpassant en certitude les sciences les plus évidentes, de rester toujours, quant à son objet, dans une sainte obscurité : *Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium* (30). Mais, manifestement, la notion à laquelle certains payens ont pu s'élever, d'un premier être et d'une première cause, n'a aucun de ces trois caractères (31). Cette Foi purement philosophique, cette Foi de déistes (32), qui ignore le médiateur (33), n'est donc qu'un pur déguisement (34) : elle ne doit être appelée ni *implicite* ni *explicite*, mais chimérique et imaginaire (35).

Ce n'est pas que la Foi soit toujours et tout d'un coup à sa dernière perfection (36). On peut bien, avec saint Augustin, reconnaître, avant la Foi *parfaite* du chrétien, une Foi *imparfaite (fides inchoata)*, telle qu'est, par exemple, celle des catéchumènes, ou celle de ce centurion Corneille dont parle le chapitre X des Actes des Apôtres (37). On peut même, si l'on veut, avec saint Thomas, appeler cette Foi *implicite* (38), pourvu qu'on avoue : d'abord, que, comme les catéchumènes, Corneille, par ses relations avec les Juifs, qui lui rendaient témoignage, n'était pas sans quelque connaissance de la Loi d'Israël, et des prophéties relatives au Messie (39); ensuite que sa Foi, non plus que celle des catéchumènes, bien qu'issue de l'instruction divine et fondée sur l'autorité des Prophètes, n'était pas suffisante pour le sauver, autrement Dieu n'eût pas eu besoin de l'avertir d'envoyer chercher saint Pierre, pour recevoir de lui, avec le baptême, une instruction plus complète (40). Saint Augustin a maintes fois fait cette remarque, et il ne manque jamais d'en conclure que la Foi, depuis ces

(29) SAINT TH., IIa IIae, qu. I, art. 1, *in corp.;* v. t. X, p. 85. — (30) *Hebr.*, XI, 1 ; v. t. X, p. 85-86.

(31) V. t. X, p. 87. — (32) *Ibid.* Cf. t. XVIII, p. 643. V. aussi PASCAL, sect. VIII, fr. 556. — (33) V. t. X, p. 133-134. — (34) *Ibid.*, p. 88. — (35) *Ibid.*, p. 85 et p. 207. — (36) V. t. XVIII, p. 623 et suiv. — (37) V. sur tout cela t. X, p. 207 et suiv.; t. XVIII, p. 642 et suiv. — (38) V. t. X, p. 207; Cf. SAINT TH., IIa IIae, qu. X, art. 4, ad 3. — (39) *Ibid.*, p. 207-208. — (40) *Ibid.*, p. 208-209. V. AUG., *De Prædest. Sanct.*, cap. 71 et *De Bapt. cont. Donat*, lib. IV, cap. 21; cf. t. XVIII, p. 638 et suiv. et p. 642 et suiv.; et aussi t. X, 396.

« premières conceptions » jusqu'à son plus haut degré d'achèvement, est tout entière l'ouvrage de la parole de Dieu, extérieure et intérieure (41). D'une part, en effet, la parole de l'apôtre est formelle : *Fides ex auditu.* Ou, comme dit le Concile de Trente commentant cette parole : pour se disposer à la justification, il faut d'abord « concevoir la Foi par l'ouïe » (42). D'où il résulte, suivant la formule du Concile de Sardaigne, que ceux qui n'ont rien pu ouïr des mystères de la religion, n'ont pu recevoir la Foi nécessaire pour se préparer à la Grâce (43) : *Nec possunt credere ad quos invenitur ipse fidei auditus minimè pervenisse* (44). Et, sans doute, l'*ouïe* dont parlent ici l'Apôtre et les Conciles ne concerne pas seulement la perception des sens. Dieu, quand il lui plaît, peut bien parler aux âmes, en dehors de tout ministère humain, par des révélations immédiates et secrètes. Ainsi a-t-il, longtemps avant l'Incarnation, fait à Moïse, aux patriarches, aux prophètes, et même à certains gentils tels que Job ou Melchisédech, voire peut-être à la sibylle Erythrée, l'annonce du Messie à venir (45). Mais ce sont là faveurs miraculeuses, réservées à un très petit nombre de personnages que l'Écriture a pris soin de nous désigner par leurs noms. Et l'on a le droit de dire qu'en cette matière l'exception confirme la règle (46). La règle, c'est que, dans la voie ordinaire de la Providence, comme on ne peut point invoquer Dieu sans avoir la Foi, on ne peut point aussi avoir la Foi que par l'instruction des prédicateurs (47). Si, du reste, Dieu répandait si libéralement sur les infidèles ces illuminations directes, comment les missionnaires, lorsqu'ils viennent évangéliser tant de peuples sauvages, n'y trouveraient-ils pas le moindre soupçon ni du Sauveur, ni même du vrai Dieu ? Ou, pour mieux dire, à quoi serviraient les missionnaires (48) ? Rien ne saurait prévaloir contre le texte de saint Paul : « Tous ceux qui invoqueront le nom du Seigneur seront sauvés. Mais comment

---

(41) V. t. XVIII, p. 639 et 644.

(42) V. t. XVIII, p. 647 ; *Concil. Trid.*, Sess. VI, cap. 6. — (43) V. t. XVIII, p. 640-641. — (44) *Ep. Synod. Episc. Afr.*, cap. 9 ; cité, *in* t. XIX, p. 518. — (45) V. t. X, p. 200, 201, 203, 205 ; t. XVIII, p. 633-634. — (46) V. t. X, p. 200, 205 et 206 ; t. XVIII, p. 630-631, p. 634 ; Aug, *De Dono Persev.*, cap. 19. — (47) V. t. XVIII, p. 634 ; t. XXXI, p. 126. — (48) V. t. XVIII, p. 618, p. 635-636 ; t. XXXI, p. 125-127.

l'invoqueront-ils s'ils ne croient point en lui? Et comment croiront-ils en lui s'ils n'en ont point entendu parler? Et comment en entendront-ils parler si personne ne leur prêche? *Quomodo credent in quem non audierunt* (49)? ». — D'autre part, les prédications mêmes, ni les illuminations, ne suffisent à mettre un homme en état de croire. « Lors, dit saint Augustin, que l'on prêche l'Évangile, les uns croient, les autres ne croient pas; mais ceux qui croient écoutent et apprennent au dedans, lorsque le prédicateur leur parle au dehors. Et ceux qui ne croient pas écoutent bien au dehors, mais ils n'écoutent point et n'apprennent point au dedans. C'est-à-dire qu'il est donné aux uns de croire et non pas aux autres, parce que *nul*, dit Jésus-Christ, *ne peut venir à moi, si mon Père, qui m'a envoyé, ne le tire*. Ce qu'il exprime ensuite plus clairement, en disant : *Nul ne peut venir à moi s'il ne lui a été donné du Père* » (50). La Foi ne requiert pas seulement l'instruction, humaine ou divine, par laquelle la vérité de Jésus-Christ est proposée à notre intelligence, mais encore l'onction intérieure de l'Esprit Saint, qui prépare l'assentiment de notre volonté. Et cette onction, ajoute saint Augustin, n'est pas donnée à tous ceux qui écoutent sa parole, elle marque une miséricorde singulière de Dieu : *Illis datur ut credant, illis non datur* (51). Nous avons donc double motif de conclure, avec saint Augustin encore : « La Foi, et dans son commencement et dans sa perfection, est un don de Dieu : et nul ne peut douter que ce don ne soit accordé aux uns et refusé aux autres, à moins qu'il ne veuille combattre ouvertement les paroles claires de l'Écriture divine (52). »

Et par conséquent nous ne pouvons nous empêcher de conclure aussi que les infidèles, n'ayant point reçu de Dieu ce qui leur était nécessaire pour avoir la foi, même commencée, qui est l'origine de toute justice, ne reçoivent non plus aucune influence de la grâce de Jésus-Christ (53).

---

(49) *Rom.*, X, 14; cité *in* t. XVIII, p. 621, 622, 640, 626, 628 et 641; t. X, p. 250; t. XXXI, p. 127, etc. — (50) V. Aug., *De Prædest. Sanct.* cap. 8; t. XVIII, p. 387; v. aussi *Ep.* 194 (*alias* 105); *ibid.*, p. 626-627. — (51) Aug., *Ep.* 194 (*alias* 105), cité *ibid.*, p. 626-627. — (52) Aug., *De Prædest. Sanct.*, cap. 9; v. t. XVIII, p. 388.

(53) V. t. XVIII, p. 627-628 et p. 621 : et surtout t. IX, p. 362 et suiv. On sait que le *Décret des 31 Propositions* a condamné cette 5e *Propo-*

Ce qui est vrai des infidèles ne l'est pas moins des Juifs de l'Ancien Testament, lesquels, encore qu'ils fussent appelés le peuple de Dieu, privilégié entre tous les autres (1), — *non fecit taliter omni nationi*, — ont été, pour qui va au fond des choses, de véritables infidèles.

Les Juifs vivent *sous la Loi*. La Loi de Moïse, c'est-à-dire le Décalogue et les préceptes qui s'y rattachent.

Or cette Loi a-t-elle donné aux hommes le moyen d'être justes (2)? Saint Paul répond qu'elle ne l'a pas donné : et saint Thomas ajoute qu'elle ne le pouvait donner, « autrement elle aurait été manifestement contre les promesses de Dieu, parce qu'on aurait pu obtenir la justice par un autre moyen que celui que Dieu avait promis, à savoir, par la Loi, et non par la Foi » (3). Aussi lisons-nous partout dans l'Écriture, que *la Loi de Dieu, écrite par Moïse sur la pierre, a été un ministère de mort et un ministère de condamnation*, tandis que *la Loi nouvelle est un ministère de justice* (4) ; que la *Loi a été vertu de péché, qu'elle est survenue afin qu'il y eût une abondance de péchés* (5) ; *qu'elle a produit la colère, et la malédiction* (6) ; qu' « enfin elle a été la *lettre qui tue* (7). Paroles si fortes que les hommes n'auraient jamais osé s'en servir, si elles n'étaient du Saint-Esprit même (8), et qu'elles ont porté, non sans quelque apparence de raison, les manichéens, à conclure que la Loi était mau-

---

sition (attribuée à Sinnich : *Pagani, hæretici, aliique hujus generis, nullum omninò accipiunt a Jesu Christo influxum : adèoque hinc rectè inferas in illis esse voluntatem nudam et inermem, sine omni gratiâ sufficiente*. Arnauld juge cette proposition très vraie dans le fond, quoique « conçue en des termes qui peuvent faire trouver quelque prétexte de la condamner » (t. IX, p. 363 et suiv.). Cf. sur le sujet de la grâce donnée aux Infidèles : JANSÉN., lib. III, *De Grat. Christ.*, cap. II.

(1) V. t. XVII, 98; t. X, p. 244; t. VII, p. 795-976. — (2) Cf. sur tout ce qui a rapport à l'état des Juifs sur la Loi : JANSÉN., lib. III, *De Grat. Christ.*, cap. 5-9. (3) SAINT THOMAS, *Comment. in Ep. ad Galat.* (V. *Galat.* III, 21) et *lect.* III *in* cap. 4, *Ep. ad Rom.*, cité *in* t. X, p. 209. Cf. t. XVII, p. 739. — (4) II *Cor.* III, 7 et 9, cité *in* t. XVII, p. 732-733; et t. X, p. 409-410. V. aussi t. XVII, p. 100, 108, etc. — (5) I *Cor.* XV, 56; *Rom.* V. 20, cité *ibid.* — (6) *Rom.* IV, 15, cité *ibid.* et *Galat.* III.

(7) II *Cor.*, III, 6, cité *ibid.* Saint Paul dit encore que « nul n'est justifié par la Loi » (*Galat.* IV). V. t. XXIX, p. 270-271. — (8) V. t. XVII, p. 108.

vaise (9). Mais tous les Pères rejettent avec horreur cette conclusion. Et l'apôtre, le premier, l'avait répudiée : *Que dirons-nous donc ? La Loi est-elle péché ? Dieu nous garde d'une telle pensée !* (10) » Au contraire *la Loi est bonne, juste et sainte* (11). Si bonne, si juste, et si sainte qu'elle n'est autre chose, réserve faite des prescriptions purement cérémonielles comme celle du Sabat, que la formule du Droit naturel, ou de la Loi éternelle que Dieu même ne saurait abroger (12), et qui s'impose, à ce titre, aux chrétiens non moins impérieusement qu'aux juifs (13). Comment, alors, loin de servir aux hommes, leur a-t-elle, suivant l'expression de saint Jean Chrysostome, nui beaucoup, οὐδὲν κέρδος, ἀλλὰ καὶ πολὺ τὸ βλάβος ? (14) C'est que, répondent saint Augustin et saint Thomas, commandant aux hommes le bien sans leur fournir en même temps le moyen de le pratiquer, elle était disproportionnée à la faiblesse humaine (15). *Lex enim jubebat, non implebat* (16). En fait, elle n'a point été accomplie. Notre-Seigneur lui-même l'a reproché aux juifs : *Nonne Moyses dedit vobis Legem ? Et nemo ex vobis facit Legem* (17). Et saint Etienne, et saint Paul, après les prophètes, déclarent pareillement, sans exception ni réserve, qu'il n'y a aucun juif de juste, que tous ont violé l'alliance de Dieu, et qu'ils n'ont jamais gardé la Loi (18). Certains d'entre eux, à la vérité, tels les pharisiens, ont paru se conformer matériellement à quelques commandements ; mais ceux-là mêmes n'ont eu, à la manière des sages payens, qu'une vertu *légale* et extérieure (19) ; « car ils n'ont agi, dit saint Augustin, que par le désir de posséder une félicité terrestre, ou par la crainte de la perdre (20) » : manquant donc à ce commandement

(9) V. sur tout cela t. X, p. 410-411 ; t. XVII, p. 104 ; t. XXXIX, p. 37. — (10) *Rom.* VII, 7 ; V. t. XVII, p. 104 ; t. XXXIX, p. 37. — (11) *Rom.*, VII, 12 ; V. t. XVII, p. 103. — (12) V. t. X, p. 14. — (13) V. AUG., lib. II *ad Bonif.*, cap. 4, cité *in* t. XVII, p. 134.

(14) CHRYSOST., *Hom.* 12 *in Ep. ad Rom.*, cité *in* t. XVII, p. 107-108. — (15) AUG., *Serm.* 6, *De Ver. Apost.*, cap. 7 ; *De Spirit. et Lit.*, cap. 19 ; lib. IV, *ad Bonif.*, cap. 4 ; SAINT THOMAS, Iª IIæ, qu. 98, art. I, ad. 2 et *Comment. in* cap. 4, *Ep. Rom.*, *lect.* II ; cité *in* t. X, p. 409-411 ; t. XVII, p. 734, 735, 739. — (16) AUG., *Serm.* 6, *De Verb. Apost.*, cap. 7. — (17) JOAN. VII, 19 ; cité *in* t. XIX, p. 521 et t. XVII, p. 126.

(18) *Hebr.*, VIII, 19 ; *Rom.* III ; JEREM. XXXI, 32 ; *Act.* VII, 51-53 ; cité *in* t. XVII, p. 126. — (19) V. t. XVII, p. 129-131 ; t. XVII, p. 739 ; t. X, p. 577. — (20) AUG., lib. III, *ad Bonif.*, cap. 4 ; cité *in* t. XVII, p. 134.

qui n'est pas seulement le premier et le plus grand de tous, mais qui définit l'esprit selon lequel doivent être pratiqués tous les autres, — *tu aimeras Dieu de tout ton cœur*, c'est-à-dire *tu ne feras rien que pour l'amour de Lui*, — on ne peut dire qu'ils aient accompli la Loi véritablement (21). La charité seule accomplit véritablement la Loi, *plenitudo Legis est* (22), parce que, seule, usant de la Loi comme il faut, *legitimè Lege utitur* (23), elle fait le bien sans péché : *Charitas sola non peccat* (24). Cela étant, il est manifeste que la Loi ne pouvait être remplie par des hommes dont le cœur, tout entier à l'amour des créatures, était incapable de charité. Cette inefficacité de la Loi, remarquent les Pères, ne venait pas d'un vice imputable à la Loi même : elle ne venait, comme le dit l'apôtre, — *quod impossibile erat Legi in quo infirmabatur per carnem* (25), — que de la *chair*, ou de la concupiscence, qui, tant qu'elle n'est pas guérie par la Grâce « résiste invinciblement » à tout bien (26). Mais enfin la volonté de l'homme restant ainsi disposée, on conçoit que l'avantage apporté par la Loi, quoique très précieux en lui-même, ait dû, — comme le bienfaisant soleil fait quelquefois beaucoup de mal aux yeux malades (27), — tourner au détriment de l'humanité. Tout cet avantage, après tout, ne va qu'à procurer aux hommes la connaissance exacte du bien et du mal. *Per legem cognitio*

---

(21) V. sur l'amour de Dieu principe de toute vraie vertu, le ch. I de cette 1re partie et le ch. I de la 2e partie. — (22) *Rom.* XIII, 10, cité *in* t. XVII, p. 99. Cf. Aug., *De Spirit. ad lit.*, cap. 21 : *Charitas... quæ plenitudo Legis est* (t. X, p. 417).

(23) Aug., *De Corrept. et grat.*, cap. I, *in* t. X, p. 313. — (24) Aug., *Ep.* (al. 95) ; *in* t. X, p. 425, etc., et I *Cor.* XIII, 4, *in* t. XVII, p. 99. V. sur tout cela t. XVII, p. 104-105. — (25) *Rom.* VIII, 3. V. t. X, p. 410, cité par saint Augustin et par saint Thomas (Ia IIae, qu. 98, art. 6 *in corp.*). V. *ibid.*, p. 408.

(26) V. Aug. : *Lex enim jubebat et non implebat, quia caro, ubi non erat gratia, invictissimè resistebat.* (Serm. 6 *de Verb. Apost.*, cap. 7). *Neque suo vitio non implebatur Lex, sed vitio prudentiæ Carnis, quod vitium per Legem demonstrandum, per gratiam sanandum fuit. (De Spirit. et Lit.*, cap. 19). V. t. X, p. 410-411. Saint Thomas : *Id est propter infirmitatem carnis, quæ erat in homine ex corruptione fomitis ex quâ proveniebat; quod etiam Lege datâ homo a concupiscentiâ vincebatur*, Cité *ibid.*, t. X, p. 408. Cf. S. Th. Ia IIae, qu. 98, art. I, ad 2 : *Lex dicitur occidisse, non quidem effectivè, sed occasionnaliter... Et sic occasio ista non erat data, sed sumpta ab hominibus.* Cité *in* t. XVII, p. 738 et t. X, p. 409.

(27) Aug., *Cont. Faust.*, lib. XV, cap. 8, cité *in* t. XVII, p. 103.

peccati (28). Or cette connaissance, chez des hommes que la domination de la concupiscence rend impuissants à s'abstenir du mal qu'on leur découvre, ne saurait avoir d'autre effet que d'aggraver et de multiplier le péché. De l'aggraver : parce que le pécheur, entrant désormais en révolte ouverte contre la Loi, ajoute au désordre de sa faute celui de la désobéissance ou de la *prévarication* (29), l'homme devient *prévaricateur par la lettre qui tue* (30). Et de le multiplier : parce que les préceptes et les prohibitions irritent et exaspèrent ces mauvais désirs auxquels ils prétendent mettre un frein (31) ; la concupiscence se portant avec plus d'ardeur, comme le note saint Thomas, vers le péché défendu, *concupiscentiâ ipsâ magis fervente homines Lex ad peccatum ducebat* (32). Voilà comment la Loi a fait *surabonder* le péché. Et il est si vrai que tel a été son rôle que, selon saint Paul, Dieu l'a révélée précisément pour cela : *Lex superintravit ut abundaret delictum ; Lex propter transgressionnes posita est* (33) : entendez, comme l'expliquent saint Augustin, saint Prosper et saint Thomas, afin d'humilier la superbe de l'homme, de le convaincre de l'extrémité de son mal, et de faire éclater son incapacité à guérir sans l'aide d'un libérateur (34).

Mais tout cet enseignement de l'Écriture et des Pères n'a de sens, évidemment, qu'à une condition : c'est que la Loi, sous l'Ancien Testament, n'ait point été jointe à la Grâce. Car, répétons-le, la Loi est sainte et bienfaisante en elle-même. Elle ne donne la mort qu'en tant qu'elle est violée. A ceux qui auraient la force de l'accomplir, elle donnerait la justice et la

---

(28) *Rom.* III, 21, et *Rom.* VII, 7. Cf. AUG. : *Per legem non abolitio, sed cognitio peccati*, lib. III, *ad Bonif.*, cap. 4, etc., cité *in* t. XVIII, p. 716, et SAINT GRÉGOIRE : *Lex peccata indicare potuit, non auferre*, *Moral.*, lib. XVIII, cap. 26, *in* t. XIX, p. 521. — (29) V. AUG., *Cont. Faust.*, lib. XIX, cap. 7, *Op. imp.* lib. I, cap. 96 ; PROSP., *Sentent.* 321 ; *in* t. XVII, p. 739-750, p. 733 ; V. t. XIII, p. 354.

(30) Cité *in* t. XVII, p. 105. — (31) V. t. XVII, p. 100. — (32) SAINT THOMAS, *Comment.*, *in* I *Cor.*, cap. 15, lect. 11 ; *Comment.*, *in* cap. 5, *Ep. Rom.*, lect. 6, *in* t. XVII, p. 742-743, et t. X, p. 410. — (33) *Rom.*, V, 20, et *Galat.*, III, 29 ; V. t. X, p. 410, et t. XVII, p. 732-733. — (34) V. t. X, p. 95-96 ; t. XVI, p. 225-226 ; t. X, p. 407-408, p. 412-413 ; t. XVII, p. 732. — Cf. t. X, p. 133 : *Lex... reos tantum fecere nata erat, jubendo, non adjuvando : prævaricationis enim gratiâ posita est, ut inveniretur infirmitas, nec tantum ut inveniretur, sed etiam ut augeretur, et vel sic medicus quæreretur.*

vie, selon les paroles de Moïse, reprises par le Christ et par saint Paul : *Observez les commandements et vous vivrez* (35). Aussi est-ce à bon droit que saint Augustin dit souvent : « C'est la même Loi qui est tantôt une lettre qui tue, et tantôt un esprit qui vivifie, avec cette unique différence qu'elle tue quand elle est seule, et qu'elle vivifie quand elle est accompagnée de la Grâce (36). » Oui, ajoute-t-il, « la même Loi qui a été donnée par Moïse est faite grâce et vérité par Jésus-Christ, lorsque l'esprit a été joint à la lettre, afin que la justice de la Loi commençât à être accomplie par les hommes, laquelle auparavant n'étant point accomplie, les rendait plus coupables en ce qu'ils violaient la Loi (37) ». Si donc, comme le prétendent le P. Cellot et les autres molinistes, la Grâce a toujours et inséparablement été unie à la Loi (38), d'où vient que la Loi n'a pu être remplie par les juifs ? Et quel est à cet égard l'avantage des chrétiens ? Qu'y-a-t-il dans le Testament de Jésus-Christ qui ne fût dans celui de Moïse ? En quoi la nouvelle alliance était-elle nécessaire après l'ancienne (39) ? — Les jésuites répondront qu'en effet, ils n'admettent point de différence essentielle entre les deux Testaments, et que, sauf les préceptes cérémonieux dont les chrétiens sont déchargés, la religion judaïque est identique à la religion de l'Evangile (40). Mais ce disant, ils foulent aux pieds l'Ecriture et les Pères (41) et contredisent ouvertement saint Paul, qui semble n'avoir rien eu tant à cœur dans ses épîtres aux Romains, aux Hébreux, et aux Galates, que de marquer, avec une force invincible, l'opposition entre l'ancienne alliance et la nouvelle (42). Cette opposition, aussi profonde, suivant l'apôtre, que celle de l'ombre et de la lumière (43), il nous en fait voir l'image allégorique dans l'histoire des deux enfants d'Abraham, Ismaël et Jacob. Ismaël est né d'Agar, la servante d'Abraham, pour montrer que le vieux Testament n'engendre que des esclaves,

(35) V. t. XVIII, p. 714-716. Cf. Aug., lib. IV, *ad Bonif.*, cap. 5. — (36) Aug., lib. XV, *Cont. Faust.*, cap. 8; V. t. XVII, p. 134-135 ; t. XVIII, p. 702-703. — (37) Aug., lib. XV, *Cont. Faust.*, cap. 8 ; V. t. XVIII, p. 703. — (38) V. t. XVIII, p. 715-718. — (39) V. t. XVII, p. 107, 133, etc. ; t. XVII, p. 725, 731, 745 et suiv. — (40) V. *ibid.* V. aussi t. XVII, p. 750 ; t. XVII, p. 121, etc. — (41) V. t. XVII, p. 749.

(42) V. t. XVIII, p. 713. Cf. t. XVII, p. 105 et suiv., 173 et suiv. ; t. XVII, p. 726 et suiv., p. 749 et suiv. Cf. t. XVII, p. 842. — (43) *Hebr.*, X, 1 ; V. t. XVII, p. 747.

donnant à ses enfants l'esprit de crainte, qui est l'esprit de servitude, et que la Jérusalem terrestre, c'est-à-dire la Synagogue, est esclave avec ses enfants. Isaac, au contraire, est né de Sarah, femme légitime d'Abraham, pour montrer que les enfants du Nouveau Testament sont libres, et que la Jérusalem céleste, c'est-à-dire l'Église, jouit de la liberté que Jésus-Christ lui a acquise en lui donnant l'esprit d'amour. Ismaël est né selon la chair, et selon le cours ordinaire de la nature, pour montrer que l'Ancien Testament n'a eu des enfants que selon la chair, c'est-à-dire des hommes charnels, recherchant uniquement les biens de la terre qui leur étaient proposés dans cette alliance pour récompense de leurs services ; et Isaac est né selon la promesse faite à Abraham, et contre l'ordre de la nature, pour montrer que le Nouveau Testament n'a des enfants que selon l'esprit, qui ne sont point engendrés par la nature, mais par la grâce, et qui sont les vrais enfants de la promesse. Enfin il fut dit à Abraham touchant Agar et Ismaël : « Chassez la servante et son fils, car le fils de la servante ne sera point héritier avec le fils de la femme libre » (*Gen.* XXI, 10), pour montrer que les enfants de la Synagogue ne partageront point avec les enfants de l'église l'héritage céleste du Père (44). — Telle est l'irréductible différence qui sépare l'Ancien et le Nouveau Testament, la religion des juifs et celle des chrétiens. Et certainement, cela ne fait pas que, l'un et l'autre issus de Dieu, ils n'aient aussi l'un avec l'autre un rapport étroit (45). Mais ce rapport est uniquement de signe à chose signifiée. L'Ancien Testament n'a pas été le prélude du nouveau : il en a été, comme dit saint Augustin, la *représentation* vivante (46). « Toutes choses », dit saint Paul parlant des juifs, « leur arrivaient en figures » (47). Entendez que, non

(44) *Galat.*, IV. Commenté par Aug., *De civit. Dei*, lib. XV, cap. 2 ; lib. III *ad Bonif.*, cap. 4. V. t. XVII, p. 137-138. — (45) V. t. XVII, p. 132.

(46) *Ibid.*, p. 132. Cf. Aug., *De Verà Religione*, cap. 27, cité *ibid.*, p. 120. C'est ce qui a permis à Jansénius de comparer l'Ancien Testament à une espèce de grande *comédie*. V. Jansénius, lib. III *De Grat. Christ.*, cap. 6 : *Perspicuum est totum illud vetus Testamentum nihil aliud fuisse quam magnam quamdam quasi Comœdiam, quæ non tam propter seipsam quam propter id cui præfigurando serviebat, hoc est propter Testamentum novum*, etc... ». V. sur ce sujet, t. XVII, p. 111 et suiv. — (47) I. *Cor.*, X, 6 et 11, *in* t. XVII, p. 117-118. On remarquera le rapport de cette doctrine d'Arnauld et de Jansénius (ou plutôt de saint Augustin)

seulement les choses inanimées de la vieille Loi, comme les sacrifices, les autels, les temples et les jours de fêtes, mais les actions, bonnes ou mauvaises, des hommes, ont été le symbole et l'annonce cachée des mystères de la Loi nouvelle : *Illorum hominum non tantum lingua sed et vita prophetica fuit* (48). Or rien n'empêche qu'une chose excellente ne soit figurée par une autre chose imparfaite ou mauvaise. Le péché de Thamar avec Juda, ou celui de David avec Bethsabée, ne sont-ils pas interprétés par saint Augustin comme figurant l'union du Christ avec l'Eglise (49)? Quelque sens figuratif qu'on doive reconnaître à l'ancienne alliance, elle n'en demeure pas moins une alliance toute charnelle faite avec un peuple tout charnel, et fondée sur des promesses toutes charnelles : alliance qui pourrait à bon droit paraître indigne de Dieu (comme elle a paru aux manichéens) si l'on ne tenait compte de sa relation avec l'autre alliance, universelle et spirituelle, qu'elle fait présager (50). Non seulement l'ancienne alliance n'est point comparable à la nouvelle pour la sainteté, mais, de valeur proprement morale, elle n'en a aucune. A moins de renverser tout le christianisme, il ne faut pas dire que l'on se sauve plus facilement par la nouvelle alliance que par l'ancienne : il faut dire que l'on se sauve par la nouvelle, et que l'ancienne ne procurait aucun moyen de salut (51).

Croirons-nous donc qu'avant la venue du Christ, nul d'entre les juifs, ni Moïse, ni les patriarches, ni les prophètes, n'ait échappé à la damnation? A Dieu ne plaise. Il est très vrai, comme le dit souvent saint Augustin, que quelques hommes ont été sauvés durant le temps de la Loi. Mais il est très faux qu'ils l'aient été par le secours de la Loi (52). Ils ont reçu, — précisément comme ces payens privilégiés dont nous avons parlé, Job ou Melchisédech, — une anticipation de la grâce du Christ, en vertu des lumières que Dieu leur donnait, soulevant en leur faveur le voile des allégories et des figures, sur l'Incarnation, la Mort et la Résurrection du Messie (53). Ces saints

avec les Pensées de Pascal, à la *section* X de l'édition Brunschvieg. (Cf. les notes de l'édition Br.

(48) Aug., lib. IV, *Cont. Faust.*, cap. 2. V. t. XVII, p. 116 et p. 133 et t. X, p. 10. — (49) Aug., lib. XXII, *Cont. Faust.*, cap. 29; V. t. XVII, p. 116-117. — (50) V. t. XVII, p. 117, p. 130-131. — (51) V. t. XVI, p. 101-102. — (52) V. t. X, p. 174. — (53) V. t. X, p. 174-175; t. X, p. 10; t. X, p. 408-409; t. XXIX, p. 272.

personnages, regardant Jésus-Christ à venir comme nous le regardons maintenant qu'il est venu, attendant de Lui seul leur rédemption, n'ont été justifiés que par la même Foi qui nous justifie (54) : *Ea quippè fides justos sanavit antiquos, quæ sanat et nos, id est Mediatoris Dei et hominum Hominis Jesu Christi, fides Sanguinis ejus, fides Crucis ejus, fides mortis et Resurrectionis ejus* (55). Ils sont entrés avec nous dans la société d'une espérance commune (56). Ils ont déjà fait partie du Corps du Christ (57). Ils ont été, selon saint Augustin. des chrétiens avant la lettre, *nondum nomine sed re ipsâ Christiani* (58). Ils ont appartenu au Nouveau Testament, tout en vivant dans l'Ancien, *hominis in veteri Testamento, sed non de veteri Testamento* (59). Ce sont ces juifs d'exception (60), « dispensateurs et ministres de l'ancienne alliance, pour servir au dessein de Dieu, mais enfants et héritiers de la nouvelle (61) », c'est cette élite, et non point la Synagogue (62), qui a incarné, avant l'Evangile, la véritable religion et la véritable église ; cette église éternelle, dont parlent saint Augustin, saint Léon, saint Grégoire et tous les Pères (63) ; cette église qui comprend tous les justes, depuis Abel jusqu'à la fin du monde (64), tous les vrais spirituels, adorateurs de Dieu en esprit et en vérité (65), et hors de laquelle il n'y a point de salut (66) ; cette église qui est une en *tous* les temps, parce qu'en tous les temps elle a toujours eu pour principe la grâce du Christ, obtenue par la Foi en son nom (67). Mais, par ce que les Pères nous enseignent de ces rares *israélites selon l'esprit*, on peut comprendre ce qu'il faut juger de la masse des *israélites selon la chair, ces enfants de la servante*, ces juifs

---

(54) V. t. XVII, p. 746-747; t. X, p. 78, p. 174-175 ; t. XVII, p. 131-136, etc. Cf. Aug., *De Nat. ad Grat.*, cap. 44 ; *Cont. Adimant.*, cap. 22. — (55) Aug., *De Nat. ad Grat.*, cap. 44 ; V. t. X, p. 174-175.

(56) V. t. X, p. 78. — (57) V. t. XVII, p. 130. — (58) Aug., lib. V, *ad Bonif.*, cap. 4. V. t. X, p. 408-409 ; t. XXIX, p. 271 ; t. XVII, p. 122. — (59) Aug., *Exposit.*, *Ep. ad Galat.* et lib. V, *ad Bonif.*, cap. 4 ; V. t. XVII, p. 122 ; t. XVII, p. 746. — (60) V. trad. du *De Vera Religione*, note d'Arnauld, t. XV, p. 710. — (61) Aug. lib. V, *ad Bonif.*, cap. 4 ; V. t. XVII, p. 122. — (62) V. t. X, p. 31.

(63) V. Aug., *in Ps.* 90 ; Gregor., *Hom.* 5, *qua Evangel.*, *Serm.* 23 ; t. XVII, p. 122 ; t. X, p. 175 ; t. XXIX, p. 272. — (64) V. t. XVII, p. 122. — (65) *Ibid.*, p. 138-139. — (66) *Ibid.*, p. 122. — (67) *Mysteria pro temporum ratione variata, fides quâ vivimus nullâ ætate diversa.* (Saint Léon, *Serm.* 23. V. t. X, p. 175. Cf. sur cette unité de la vraie religion avant et après la venue du Christ, Pascal, sect. IX, fr. 610.

purement juifs dont était composée la Synagogue (68). Si la marque distinctive des premiers est la Foi anticipée du Christ, qui leur a été communiquée par faveur extraordinaire, c'est donc que les autres sont demeurés étrangers à cette Foi. Ils ont bien attendu un Messie, mais un Messie tout humain, qui devait établir un royaume temporel, et les délivrer de leurs ennemis visibles (69). Ils n'ont pas su démêler le vrai sens de la révélation du Sinaï et des prophéties (70). « Ils n'ont point cru à la Loi, dit Clément d'Alexandrie, comme annonçant Jésus-Christ, mais ils se sont arrêtés à la lettre seule, sans passer à l'esprit de la Loi, et à la Foi (71). » C'est ce qui a fait dire à saint Paul que les juifs ont été *gardés* et *enfermés* sous la Loi, *sub Lege custodiebamur conclusi in eam fidem quæ revelanda erat.* En quoi *gardés* ? En ce que, comme l'interprète saint Augustin, n'étant pas encore capables de vivre par la Foi des choses spirituelles et invisibles, la crainte des peines visibles les empêchait de tomber dans l'idolâtrie. Et en quoi *enfermés*? En ce que, réduits à la Loi seule, c'est-à-dire aux œuvres de la Loi, ils n'ont pu s'élever jusqu'à la justice véritable (72). Saint Paul, au même lieu, nous le déclare : la Foi seule justifie ; or la Loi n'a rien de commun avec la Foi ; donc nul sous la Loi n'est justifié devant Dieu (73). Et c'est pourquoi, conclut-il, avant l'avènement de la Foi, les juifs ont été sous la malédiction : *Quicunque enim ex operibus Legis sunt, sub maledicto sunt* (74).

Priusquam veniret fides, écrit l'apôtre. Il y a donc eu un temps où la Loi régnait seule (75). Ce n'est donc pas une distinction métaphysique, c'est une succession historique qu'exprime la fameuse formule de saint Augustin sur les trois conditions de l'homme durant cette vie : *ante Legem*, *sub Lege*, et *sub Gratiâ* (76). L'humanité a réellement passé par ces

---

(68) V. t. XVII, p. 121. — (69) V. t. X, p. 186 et t. XVII, p. 136. — (70) V. t. XVII, p. 98, t. XXIX, p. 272.

(71) V. t. X, p. 186. — (72) *Galat.* III, 23; Aug., *Exp. Ep. ad Galat.* V. t. XVIII, p. 716; t. XVII, p. 747-748. — (73) *Galat.* III. V. t. XVIII, p. 714. — (74) *Ibid.*, p. 713. Cf. t. XVII, p. 738. — (75) V. t. XVII, p. 748 — (76) Aug., *Exp. ap. ad Galat.*, lib III *ad Bonif.*, cap. 4. V. t. X, p. 477. t. XVII, p. 134, etc., et t. XIII, p. 347 et suiv. Saint Augustin désign; aussi un quatrième état, *in pace*, mais qui concerne les élus dans l'autre monde.

trois états : *ante Legem*, c'est l'état des payens ; *sub Lege*, c'est l'état des juifs ; *sub Gratiâ*, c'est celui des chrétiens.

D'où il ressort qu'exception faite pour ce petit nombre d'hommes choisis, que Dieu, devançant pour eux l'ordre des temps, a fait miraculeusement participer à la Foi du Messie futur, nul d'entre les payens, en tant que payens, ni des juifs purement juifs, n'a jamais reçu ni ne reçoit la grâce. La grâce est réservée aux chrétiens : *Gratia propria Christianorum* (77).

Mais les chrétiens mêmes, si tous, incontestablement, ils ont, ou ils ont eu, quelque part à la grâce, — puisque le seul fait d'être chrétiens est déjà le fruit d'une première grâce, — peut-on dire qu'ils y aient part constamment et toujours (1)? Peut-on dire que les secours nécessaires et suffisants pour bien vivre ne leur manquent jamais dans les occasions où ils en auraient besoin pour bien vivre?

Il est deux sortes de chrétiens : les *pécheurs* et les *justes*.

Considérons les premiers, et surtout les plus misérables d'entre les premiers, ces personnes vieillies et ensevelies dans leurs vices, dont le cœur, dit l'Écriture, est plus dur que la pierre, dont l'âme est plus pleine de puanteur qu'un cadavre enterré depuis quatre jours, dont toutes les voies sont impures et souillées ; ces gens qui sont appelés les ministres du diable, ses enfants, ses membres, et qui sont assujettis de telle sorte à sa puissance qu'il en fait tout ce qu'il veut (2). Osera-t-on prétendre que ces gens-là ont toujours assez de grâce pour résister aux tentations vers lesquelles leurs habitudes les entraînent, et qu'aussitôt qu'ils en ont envie, ils trouvent à leur disposition une « abondance et surabondance » de force surnaturelle par où la conversion leur devient aisée (3)?

Beaucoup de molinistes l'osent prétendre. Et certains d'entre

(77) Aug., *De Gestis Pelagii*, cap. 4 et Ep. 177 (*alias* 95) ; V. t. XVIII, p. 361, p. 556, etc. — (1) « En quelque état qu'ils soient » déclare le théologal Habert. V. t. XVI, p. 280. — (2) II, *m*. 11, 26 : V. t. XVI, p. 278 et p. 280.

(3) V. t. XVI, p. 271.

eux, tels M. Habert, ne craignent pas d'appeler en témoignage la conscience même des pécheurs (4).

On n'entend que trop la réponse que ces malheureux pécheurs leur pourraient faire :

« Eh quoi! » protesteraient-ils, « vous me dites que tout homme qui veut changer de vie en change aisément, et qu'il ne tient qu'à nous d'en avoir la volonté pour le faire, que nous avons toujours à notre disposition, pour sortir du vice, une grâce plus que suffisante. Mais ma conscience me dit qu'il y a plus de vingt ans que je veux changer de vie. Pourquoi donc, quand je l'ai voulu, ai-je senti une rébellion générale dans toutes les parties de mon âme et de mon corps, qui a rendu toutes mes résolutions vaines depuis tant d'années? Si j'ai une si grande surabondance de grâces, il faut que j'aie pu me convertir avec une très grande facilité, lorsque je l'ai entrepris : et non seulement il m'a été difficile, mais il m'a été impossible de le faire. Où est donc cette grâce suffisante que l'on veut me faire croire que j'ai toujours? Ceux qui me la donnent en paroles me la donnent-ils en effet? Est-elle dans ma raison? Il y a vingt ans que je suis raisonnable, et il y a vingt ans néanmoins que je vieillis dans le crime. Est-elle dans ma volonté? Il y a vingt ans que je veux me convertir, je l'ai dit cent fois à mes confesseurs, et cependant je ne me convertis point!... Direz-vous que je l'ai voulu trop faiblement? Mais pourquoi ne l'ai-je pas voulu plus fortement, puisque, selon vos paroles, cette grâce *abondante et surabondante*, que vous dites ne dépendre que de moi, est plus puissante qu'il ne faut pour rendre une volonté assez forte? N'ai-je pas sujet de croire, ou que cette grâce est imaginaire, elle n'est pas toujours présente, comme vous le dites, mais toujours absente des pécheurs? (5) »

Ce témoignage, d'ailleurs, est confirmé, comme Bellarmin a dû en convenir, par tout ce que l'Écriture et les Pères nous disent des *endurcis* (6). Oui, il y a des hommes que Dieu

(4) « Lors même que vous êtes le plus avant dans les vices, vous avez de la grâce plus qu'il ne vous en faut. J'atteste votre conscience, si vous ne sentez pas que Dieu vous pousse à vous convertir. » Paroles du théologal Habert, cité *in* t. XVI, p. 278).

(5) V. t. XVI, p. 274 et p. 276 (Citation à peu près textuelle).

(6) V. *ibid.*, p. 278-281. Cf. BELLARMIN, *De Grat. et lib. arb.*, lib. II, cap. 6.

endurcit, qu'il *aveugle*, qu'il *livre au sens réprouvé* (7) : *Propterea non poterant credere, quia iterum dixit Isaïas : Excæcavit oculos eorum et induravit cor eorum.* Ainsi parle saint Jean (8) ; et saint Paul : *Deus cujus vult miseretur, et quem vult indurat* (9). Or, comment Dieu endurcit-il? Non pas, bien sûr, en produisant en nous la malice, ou en nous y poussant (ce serait une impiété que de le penser), mais simplement en se retirant de notre âme, et en la laissant à la corruption de sa propre nature, qui d'elle-même, remarque saint Grégoire, ne tend que trop à nous confirmer dans le mal : *Neque enim Deus humanam mentem debellando destruit, sed recedendo, quia ad perditionem sufficit sibi dimissa* (10). Et pareillement saint Augustin, et après lui le Maître des sentences, et saint Thomas, et tous les scolastiques : Dieu n'endurcit le cœur qu'en s'abstenant d'y répandre l'influence céleste qui peut seule amollir la dureté native et héréditaire : *Nec obdurat Deus, ut ait Augustinus, impartiendo malitiam, sed non impartiendo gratiam* (11). De quel front, donc, vient-on affirmer qu'il n'est point le pécheur qui n'ait assez de grâce pour sortir de son misérable état, puisque la Tradition nous montre toute une espèce de pécheurs dont l'état se définit justement par le fait d'être abandonnés de la Grace (12) ?

Et maintenant considérons les *justes* (1).

Il est sans doute qu'ils ont, tant qu'ils demeurent justes, une *grâce habituelle*, consistant dans la rémission des péchés et dans les vertus infuses, et comportant *in genere potentiæ* un pouvoir de bien vivre supérieur à celui des pécheurs ou des

---

(7) V. t. XVI, p. 280-281. Cf. t. XIX, p. 525-527. — (8) JOAN., XII, 40, *in* t. XVI, p. 278. — (9) *Rom.* IX, 13, *ibid.*, p. 284. — (10) GREGOR., *Moral.*, lib. XI, cap. 5, *in* t. XIX, p. 526 et t. XVI, p. 284. — (11) V. AUG., *Ep.* 194 *à Sixte.*, Lib. I *Sentent.* dist. 40 ; S. TH., *Comment. in Ep. Rom.* ; V. t. VII, p. 508, p. 684 ; t. VIII, p. 374-375 ; t. XVIII, p. 106 et p. 311 ; t. XIX, p. 525-526 ; t. XVI, p. 280-281 et p. 284. — (12) V. t. XVI, p. 283-285 ; t. XIX, p. 525-527. Cf. sur cette question de la Grâce donnée aux pécheurs, JANSÉN., lib. III *De Grat. Christ.* cap. 10.

(1) Il faut remarquer que c'est uniquement de la Grâce donnée aux *justes* qu'il s'agit dans les controverses relatives soit à la 1re Proposition de Jansénius, soit à la phrase d'Arnauld sur la chute de saint Pierre. V. à ce sujet notre tome III, ch. I et II.

infidèles (2), voire même, si l'on veut, un pouvoir suffisant *quantum ad sufficientiam operativæ virtutis* (3).

Mais ont-ils toujours pour cela, ou avec cela, un secours leur permettant de bien vivre *effectivement*, soit en évitant le péché, soit en accomplissant de bonnes œuvres ? Ont-ils toujours une *grâce actuelle* suffisante ?

Ici encore, c'est par des faits qu'il faut répondre. Et la tradition nous en rapporte plusieurs d'où il ressort que la Grâce délaisse les plus grands saints, et que, selon le proverbe espagnol : *Quando Dios no quiere, el Santo no puede* (4).

Bien instructif est à ce sujet l'exemple de saint Pierre (5). Saint Pierre, malgré les ardentes protestations qu'il venait de faire à Jésus, et conformément à l'avertissement que Jésus lui avait donné, *Non potes me modo sequi*, n'a pas eu, le moment arrivé, le courage de confesser son Maître (6). Il l'a renié par trois fois. Et si nous cherchons d'où a pu venir, chez un tel homme, une chute si lamentable, les Pères nous apprennent tout d'une voix (7), avec saint Jean Chrysostome, « que cette chute ne lui arriva point pour avoir été froid envers Jésus-Christ, mais parce que la Grâce lui manqua (8) ». « Que dites-vous, Pierre ? Le Fils de Dieu vous assurant que vous ne pouvez pas encore le suivre, vous dites, au contraire, que vous le pouvez. Vous connaîtrez par expérience que l'amour que vous avez pour lui n'est rien sans la Grâce. C'est pourquoi il est certain que Jésus permit cette chute pour l'utilité même

(2) V. t. XVIII, p. 545 ; t. XIX, p. 263 ; t. XX, p. 41 ; t. XX, p. 168 et p. 213-214, p. 252, 253, etc. V. aussi t. XX, p. 691, p. 702 et suiv. ; t. XX, p. 142, et d'une manière générale tous les écrits composés pour la défense de la 2e Lett. à un Duc et Pair. Cf. également t. I, p. 194, et Pascal, fragments sur la Possibilité des commandements de Dieu, *in* éd. Brunschvieg-Gazier, t. XI, p. 258 et suiv. ; et Défense de la Constitution d'Innocent X (par Lalane et Arnauld).

(3) V. tous les ouvrages cités à la note précédente (sauf l'Apologie pour les Saints Pères). Cf. sur ce point les ch. I et II de notre tome III ; l'opinion d'Arnauld touchant la grâce suffisante des justes sera confrontée avec l'opinion de Jansénius et celle des thomistes. — (4) « Quand Dieu ne veut, le Saint ne peut. » (T. XIX, p. 567.) — (5) V. sur la chute de saint Pierre : t. XIX, p. 527-529 ; 533-534, et tous les écrits composés pour la défense de cette 2e Lettre. V. particulièrement t. XIX, p. 637-645.

(6) V. t. XIX, p. 527. — (7) V. sur cet accord de la Tradition quant aux causes de la chute de saint Pierre : t. XIX, p. 581 et suiv. ; t. XIX, p. 637-645 ; t. XIX, p. 669-670 et p. 676 et suiv. — (8) St Chrys., *Hom. 72, in Joan*, cité *in* t. XIX, p. 533, etc.

de Pierre : car cet apôtre résistant aux paroles de son Maître par un excès de chaleur, le Fils de Dieu ne le poussa pas à le renoncer, mais l'abandonna et le laissa à lui-même, afin qu'il reconnût sa faiblesse (9). » Saint Augustin dit, dans le même sens, que saint Pierre « suivit le Seigneur qui allait souffrir la mort, mais qu'alors il ne le put suivre en souffrant la mort ; qu'il avait promis de mourir pour lui, et qu'il ne put même mourir avec lui, parce qu'il avait plus entrepris que ses forces ne pouvaient, et qu'il avait plus promis qu'il ne pouvait accomplir » ; « qu'il n'aurait pas renoncé Jésus-Christ si Jésus-Christ ne l'eût pas abandonné pour un temps, et qu'il n'eût pas pleuré sa faute si Jésus-Christ ne l'eût regardé » ; et enfin « que l'homme sans la grâce de Dieu est ce que fut saint Pierre lorsqu'il renonça Jésus-Christ, et que c'est pour cette raison que le Sauveur abandonna saint Pierre pour un peu de temps, afin que tous les hommes pussent reconnaître, par son exemple, qu'ils ne peuvent rien sans la grâce de Dieu (10). Laissons de côté, pour le moment, les causes qui ont justifié ce délaissement de la part de Dieu (11) : le fait certain, pour qui se fie à l'Ecriture interprétée par les Pères, est que nous avons en la personne de saint Pierre un juste à qui la Grâce a manqué dans une occasion où il en avait sûrement besoin pour ne point pécher (12).

Et ce fait n'est que l'illustration d'une vérité définie par les Conciles et fondée sur les premières notions de la piété chrétienne.

Qu'est-ce, après tout, que ne point pécher, pour un homme déjà justifié, sinon *persévérer dans la justice* ? Or, sur ce chapitre de la *persévérance*, le Concile de Trente définit d'un côté que, pour persévérer dans la justice, le juste a besoin d'un secours *spécial* de Dieu : *Si quis dixerit justificatum vel sine*

(9) *Hom. 72 in Joan*, cité *ibid*, p. 534. V. d'autres passages semblables de saint Chrysostome, *ibid.*, p. 533-534, etc. — (10) Aug., *Serm.* 106, *De Diversis*, cap. I ; *Hom.* 4 ; *Serm.* 124, *De Temp. in* t. XIX, p. 528-529 ; v. t. XIX, p. 581 et suiv., etc.

(11) Arnauld n'a jamais nié, quoi que lui aient reproché ses adversaires et ses censeurs de la Sorbonne (entre autres le P. Nicolaï), que « cet abandonnement de Dieu » n'ait été mérité par un péché précédent. V. notamment t. XIX, p. 583 et suiv. ; t. XIX, p. 687 ; t. XX, p. 66 et suiv. t. XX, p. 134. Cf. notre tome III, ch. II. — (12) V. t. XXX, p. 534 ; t. IX, etc.

speciali auxilio Dei in acceptà justitià perseverare posse, vel cum eà non posse, A. S. (13) ; de l'autre, que ce secours est tel que nul ne peut se promettre certainement de l'avoir. *Si quis magnum illud usque in finem perseverantiæ donum se certo habiturum absolutà et infaillibili certitudine dixerit, nisi hoc ex speciali revelatione didicerit*, A. S. (14). N'est-ce pas dire aussi clairement que possible que ce grand don de persévérance, indispensable pour le salut, n'est pas fait à tous les justes : puisque aucun juste ne peut se tenir assuré de le recevoir de Dieu, tandis qu'il n'est point de juste qui ne s'en dût tenir assuré, s'il leur était proposé universellement et sans exception (15) ?

Les anathèmes du Concile de Trente, formulés contre les erreurs protestantes de l'assurance du salut et de l'inadmissibilité de la justice, se trouvent donc, comme il arrive, condamner non moins fortement la grâce générale molinienne.

Qui en douterait n'aurait qu'à se rappeler les deux grandes considérations que le Concile oppose aux hérétiques : celle de l'*humilité* chrétienne et celle de la *prière* (16).

L'humilité sainte, en quoi consiste tout l'esprit de l'Évangile (17), le pape saint Léon nous en montre la source, lorsqu'il nous enseigne : « Après ce que le Sauveur dit à ses disciples, *sans moi vous ne pouvez rien faire*, et après l'avis que saint Paul donne aux fidèles de *travailler à leur salut avec crainte et tremblement, parce que c'est lui qui produit en nous la volonté et l'action selon qu'il lui plaît*, les saints ont toujours sujet de craindre, de peur que s'étant élevés à cause de leurs actions de piété, ils ne soient abandonnés du secours de la Grâce et ne demeurent dans l'infirmité de la Nature (18). » Oui, il faut opérer notre salut avec crainte et tremblement (19).

(13) *Concil. Trid.*, Sess. VI, can. 22.

(14) Sess. VI, can 16. Cf. Sess. VI, cap. 13. — (15) V. t. XIX, p. 578-579. Cf. t. XXIX, p. 247-248; t. XXVIII, p. 466; t. VII, p. 448. — (16) V. *Concil. Trid.*, Sess. VI, cap. 13, *De perseverantiæ munere* : *Verumtamen qui se existimant stare, videant ne cadànt* (I, *Cor.*, X, 12) *et cum timore ac tremore salutem suam operentur* (*Philip.*, II, 12) *in laboribus, in vigiliis, in orationibus*, et *oblationibus, in jejuniis et castitate*...

(17) V. t. XIX, p. 566. — (18) Léo., *Serm.* 8, *De Epiph.*, cité *in* t. XIX, p. 528. Cf. t. XIX, p. 597. Cf. les citations de saint Augustin, *in* t. XIX p. 566 et suiv. — (19) Sur le rôle de la *crainte* et de l'*espérance* dans la morale chrétienne. V. notre 2e partie, ch. I.

Mais comment garderons-nous cette crainte, si nous sommes persuadés que l'assistance divine, par laquelle nous est donnée la force d'accomplir les œuvres méritoires du salut, ne nous manquera jamais et ne saurait nous manquer? De quoi tremblerons-nous si nous avons l'assurance que la grâce de Dieu, sans laquelle nous ne pouvons rien, ne nous manque jamais et ne saurait nous manquer (20)?

Il ne fait donc qu'insinuer dans les cœurs une présomption pernicieuse, et substituer a *l'esperance* chrétienne le poison d'une fausse sécurité, ceux qui prêchent une grâce suffisante universelle.

Et du même coup ils éteignent la *prière* (21), qui est le vrai moyen de n'être point abandonné par la Grâce.

La prière de l'Église : c'est à elle que saint Augustin se réfère sans cesse, comme enfermant le témoignage vivant de ce que croit l'Église au sujet de ce secours surnaturel qu'elle implore. C'est à elle que les Saints Pères ont soin de nous renvoyer, pour nous apprendre à reconnaître sincèrement que nous n'avons aucun bien dont nous ne soyons redevables à la miséricorde divine (22). Suivant le mot du pape saint Célestin : *Legem credendi lex statuat supplicandi* (23).

---

(20) V. t. XIX, p. 566-567. Cf. t. XVII, p. 225-226. — (21) L'expression de saint Augustin : V. t. XVI, p. 272 et t. XVII, p. 225, etc.

(22) Sur l'argument qu'on peut tirer des prières de l'Église à l'encontre de la conception moliniste. V. t. XVI, p. 115, p. 267-270, p. 281, etc.; t. XVII, p. 224 et suiv.; t. XVIII, p. 799 et suiv.; 826 et suiv.; t. XX, p. 203 et suiv. Arnauld a souvent insisté sur cette idée que les pensées exprimées par les théologiens dans leurs livres diffèrent souvent de celles dont sont inspirées pratiquement leurs prières. V. t. XXXIX, p. 204. Il cite une prière par laquelle un auteur moliniste (le Dr Claude Morel) demande à Dieu dans l'avant-propos de son ouvrage (*Les véritables sentiments de saint Augustin touchant la Grâce*) de vouloir bien répandre dans l'esprit de ses lecteurs la lumière, faute de laquelle son livre demeurerait sans fruit; et il remarque que l'auteur a tout naturellement emprunté le langage ordinaire de la piété chrétienne, sans s'apercevoir que ce langage contenait en quelques mots la réfutation de tout son ouvrage (t. XVIII, p. 828) : Tant « il est difficile de ne pas oublier qu'on est moliniste lorsqu'on se souvient qu'on est chrétien, et de parler à Dieu un autre langage que le langage de la Grâce » (*Ibid.*, p. 828). De même Arnauld remarque à propos de Malebranche : « On a peine à concevoir que, si vous avez de tels sentiments en faisant des livres, vous les ayez au pied de votre Crucifix : car il arrive assez souvent que le cœur désavoue au prie-Dieu ce que la main écrit dans le cabinet. » (T. XXXIX, p. 117.)

(23) V. aussi : Trad. de l'Égl. Rom., t. I, p. 242 : « Il n'y a point de

Or, que lisons-nous dans les prières de l'Église ?

Nous y lisons que, — contrairement à l'esprit de la religion et de la philosophie payennes, selon lequel nous devons demander à Dieu la bonne fortune, et nous donner à nous-mêmes la sagesse et la vertu (24),

Sed satis est orare Jovem, qui donat et aufert,
Det vitam, det opes : æquum mî animum ipse parabo (25),

— l'Église, et le chrétien avec elle, demande à Dieu, non pas les biens de ce monde, mais la Grâce, c'est-à-dire le secours nécessaire pour être en état d'accomplir les commandements et de vivre saintement. C'est cette grâce que nous demandons, suivant les formules de la liturgie, pour les juifs, pour les infidèles, pour les pécheurs, et que tous, même les plus justes d'entre nous, nous demandons aussi pour nous-mêmes, puisqu'il n'est point de juste à qui Dieu n'ait commandé de dire chaque jour : « *Ne nous induisez point en tentation* », ce qui, d'après saint Augustin et saint Cyprien, revient à demander à Dieu la force de ne point tomber dans le péché (26).

Mais, remarque encore saint Augustin, — et le plus simple bon sens nous contraint de le reconnaître, — si nous demandons cette force, c'est que nous ne l'avons pas : *Non enim petimus nisi quo destituimur* (27). Il serait trop ridicule, et même trop injurieux à Dieu d'implorer de lui ce que nous aurions déjà sous la main (28). Et dans la pratique, il importe très peu que la force de bien agir nous soit présente en vertu de notre nature, comme le pensaient les pélagiens, ou en vertu d'un don surnaturel qui accompagne inséparablement notre

---

partie de la Tradition plus entière, plus universelle, plus certaine et plus généralement reçue de tout le monde, que les prières solennelles de l'Eglise, surtout ces prières qui, étant en usage dans toute l'Eglise universelle avant qu'aucun Concile en eût rien ordonné, ont été regardées dès le ve siècle par les papes et par l'Eglise romaine comme un dépôt apostolique. » On sait que la prière de l'Eglise fournissait aussi à Bossuet son argument favori dans la Déf. de la Trad. et des Saints Pères. (V. notre tome III, chap. II.)

(24) Cic. *De natura Deorum*, lib. III. — (25) Horat. *Ep. ad Lollium*, cité *in* t. XVII ; V. p. 327 ; t. XVIII, p. 871-872 ; t. X, p. 476, etc. — (26) V. t. XVII, p. 224-225. Cf. Aug., *De Dono Persev.*, cap. 6 et 7. — (27) Aug., *in* t. XX, p. 289. — (28) Aug., *De Nat. et Grat.*, cap. 18, cap. 53 ; *De Dono Persev.*, cap. 2 ; *Ep.* 194 (*alias* 105), *in* t. XVII, p. 224 ; V. t. XX, p. 203-205, etc. Cf. Jansen., lib. III, *De Grat. Christ.*, cap. 3 et 14.

nature, comme le pensent les molinistes. Dès lors que cette force nous est présente, nous n'avons pas à la demander : *Si adest possibilitas, ut quid rogant* (29) ? Si une fois justifiés, — et le même raisonnement vaut *a fortiori* pour l'homme avant sa justification, — nous avons toujours à notre disposition une aide plus que suffisante pour résister à n'importe quelle tentation et accomplir n'importe quelle bonne œuvre, nous n'avons point à nous adresser à Dieu en qualité de mendiants, mais seulement à le remercier et à nous féliciter, à l'exemple du pharisien de l'Évangile, des dons naturels et surnaturels dont nous jouissons (30). Quant aux prières que nous avons accoutume de faire pour la conversion ou la persévérance des autres hommes, en vérité elles se trompent d'adresse : ce n'est pas Dieu qu'il faut supplier de toucher le cœur des hommes en leur envoyant sa Grâce, puisque cette Grâce, il ne cesse jamais de la répandre sur eux *surabondamment;* ce sont les hommes mêmes, justes ou pécheurs, qu'il faut exhorter à consentir à l'invitation divine (31).

Que si, au contraire, la prière que nous offrons à Dieu n'est pas chose dérisoire et superflue, *nec superflua nec impudens Domino immolatur oratio* (32), si elle est indispensable, et si elle nous est commandée par Dieu lui-même, ainsi que le rappelle, après saint Augustin, le Concile de Trente : *Deus jubendo monet et facere quod possis, et petere quod non possis* (33), c'est que l'objet de notre prière, *petere quod non possis*, n'est pas à notre disposition (34) ; partant, que le *pouvoir effectif* de bien vivre, et donc aussi la grâce qui nous le confère, ne nous est pas toujours donnée.

---

(29) Aug., *De Nat. et Grat.*, cap. 53 ; V. t. XX, p. 204.

(30) V. t. XVII, p. 224-225 : t. XVI, p. 271-272. — (31) C'est l'argument dont se sert la Faculté de Douai dans sa célèbre *Censure* (prop. 12). V. t. XVI, p. 281. V. aussi t. XVIII, p. 827-828.

(32) V. t. XVI, p. 115. — (33) *Concil. Trid.*, Sess. VI, cap. II. V. t. XVII, p. 223-224 ; t. XX, p. 204. Le passage de saint Augustin est tiré de *De Nat. et Grat.*, cap. 43. Cf. cap. 49, et de *De Grat. et lib. arb.*, cap. 16, etc. — (34) *Ecclesiam in suis precibus id tantum petere quod non possit*, t. XX, p. 203 (c'est le titre du chap. X de la 1re partie de la *Dissert. quadrip.*).

B. — Y a-t-il quelque espèce de grâce commune à tous les hommes ?

C'est là, du reste, une vérité si éclatante, que les molinistes, pour la plupart, ont dû renoncer à la méconnaître. Aussi se sont-ils retranchés dans la distinction, déjà mise en avant par Lessius, des *grâces immédiates* et des *grâces médiates* (1). Voyant bien que certaines tentations sont manifestement au-dessus de nos forces présentes, ils conviennent que nous n'avons pas toujours *hic et nunc* toute la grâce nécessaire pour accomplir notre devoir. Mais, ajoutent-ils, nous avons toujours quelque grâce, à l'aide de laquelle, si nous voulions en user, nous obtiendrions celle dont nous avons besoin. A défaut de la grâce spéciale *d'action*, qui manque souvent à beaucoup, la *grâce suffisante de prière* ne manque jamais à personne (2). Telle est la doctrine professée par M. Le Moine et adoptée après lui par plusieurs théologiens (3), déguisement nouveau dont on a voulu plâtrer la doctrine de Molina (4). Tous les hommes ont toujours ce qui est nécessaire sinon pour observer les commandements, au moins pour le demander à Dieu (5). Mais

(1) « Toutes les personnes âgées reçoivent de Dieu un secours suffisant, ou médiatement ou immédiatement, pour accomplir les préceptes qui leur sont connus. » (Ecrits de M. Le Moine, cité *in* t. XVIII, p. 554-555.) V. aussi p. 857, etc. Cf. les formules de Lessius citées plus haut, p. 163. V. aussi sur ces grâces *médiates* selon les jésuites, t. XXXI, p. 113 et suiv. — (2) V. t. XVIII, p. 70; t. XX, p. 289.

(3) Notamment par le Dr Claude Morel, auteur du livre « *Les Véritables sentiments de saint Augustin touchant la grâce*, et par le *P. Ant. Girard*, jésuite, traducteur et commentateur du Traité de la *Vocation des Gentils;* de même aussi par les jésuites de Douai. V. t. XVII, p. 762 et suiv.; V. t. XVIII, p. 8-9, p. 16, etc. On sait que toute l'*Apologie pour les Saints-Pères* est consacrée à la réfutation de Le Moine et de ses sectateurs. L'abbé de Lalane avait déjà écrit contre Le Moine le livre *De Initio piæ voluntatis desiderio* (1650), qu'Arnauld approuve pleinement et auquel il renvoie. D'autre part, il est remarquable que dans les disputes de Sorbonne relatives à la proposition sur la chute de saint Pierre, et à la censure qui a suivi, les adversaires d'Arnauld n'ont jamais prétendu soutenir qu'une grâce suffisante de *prière*. (V. notamment t. XX, p. 289; et t. XX, p. 135-136.) L'opinion de Le Moine a été reprise au XVIIIe siècle par Tournely.

(4) V. t. XVIII, p. 71. Cf. p. 756. — (5) C'est en ces termes que Pascal résume la pensée de Le Moine dans la Ire Provinciale.

comme, par ailleurs, la prière bien faite est infailliblement exaucée, comme Dieu lui-même, — qui ne s'interdit point de donner la grâce d'action à certains qui ne la lui demandent pas, — nous assure qu'il ne la refuse jamais à ceux qui la lui demandent comme il faut (6), il s'ensuit que l'homme a toujours, ou peut toujours se procurer, quand besoin est, le moyen de bien agir. Le molinisme mitigé de M. Le Moine aboutit donc aux mêmes conclusions que le pur et entier molinisme (7).

Que penser de cette doctrine amphibie (8)?

Elle fait fond sur cette sentence de saint Augustin et du Concile de Trente que nous avons opposée tout à l'heure aux prétentions du molinisme ordinaire : *Deus monendo jubet... petere quod non possis*. Car, argumente M. Le Moine, puisque Dieu nous ordonne de lui demander ce que nous n'avons pas le pouvoir de faire, il faut que la demande au moins soit toujours en notre pouvoir (9). Mais la conséquence est absurde. Tout ce qu'on peut inférer du texte de saint Augutin, et des beaucoup d'autres semblables dont se prévaut M. Le Moine, c'est qu'en face d'un devoir trop difficile pour notre faiblesse, nous ne saurions légitimement espérer l'aide surnaturelle qu'à la condition de la demander à Dieu. Est-ce à dire que cette condition imposée soit forcément à la portée de tous les hommes (10)? On accorde bien à M. Le Moine qu'il y a des degrés dans la grâce, et que tel a le secours nécessaire pour implorer Dieu contre les tentations, qui n'a pas encore le secours nécessaire pour vaincre ces tentations (11); cela ne fournit pas le moindre motif de penser que les grâces du premier degré soient administrées suivant des règles différentes des autres, et qu'elles fassent exception à ces maximes traditionnelles *que la grâce n'est pas donnée à tous*, et que ce *qui est commun à tous est nature et non pas grâce* (12).

En vérité, contre la grâce générale de prière, on peut faire

(6) V. t. XVIII, p. 696. Cf. t. X, p. 299. Le Christ déclare : *Dabit spiritum bonum petentibus se.* (Luc. XI, 13. — (7) V. t. XVIII, p. 70-71. — (8) Cette doctrine bigarrée et comme amphibie. » (T. XVIII, p. 70.) — (9) V. t. XX, p. 291 et suiv. — (10) V. t. XVIII, p. 608 et suiv., t. XX, p. 291 et suiv. — (11) V. t. XVIII, p. 798.

(12) V. t. XVIII p. 799.

valoir les mêmes arguments que contre la grâce générale d'action.

Elle aussi, cette grâce dite *de prière*, éteint les prières de l'Église. Et il est aisé de le montrer par la propre confession de ses défenseurs. Car, dit M. Le Moine, — et c'est par là qu'il prouve que la grâce de prière peut être sans la grâce d'action (13), — la demande qu'on a faite à Dieu d'une grâce est un signe qu'on n'a pas encore cette grâce (14). Or, qu'on regarde le texte des prières liturgiques. Est-ce seulement la grâce d'action que l'Église implore de Dieu quand elle prie? Elle implore de lui tous les jours la grâce de la prière, soit pour les gens de bien, qui se trouvent quelquefois dans des langueurs qui les empêchent de prier, soit pour les pécheurs, tellement endormis dans le vice qu'ils ne pensent pas seulement à recourir à l'aide de Dieu pour en sortir (15). A quoi bon ces supplications si Dieu par ailleurs s'est fait une loi de mettre toujours et en tous lieux les secours nécessaires pour prier à la portée de tous les hommes (16)?

D'un autre côté, M. Le Moine nous donne sa grâce de prière comme la condition par le moyen de laquelle nous obtenons toutes les grâces salutaires des bonnes œuvres. Mais cette grâce « impétratrice » et « préparatrice » (17) quelles conditions suppose-t-elle elle-même?

Pour prier, incontestablement il faut avoir quelque chose à demander, quelque chose dont on a besoin ou plus exactement dont on sent le besoin. Il faut en outre croire en l'existence et en la puissance de celui à qui on le demande. *Quomodo invocabunt in quem non crediderunt* (18)? De tout cela, M. Le Moine demeure d'accord. De même que, pour les semi-pélagiens, le commencement du salut, qu'ils voulaient antérieur au don de la grâce du Christ, et indépendant de ce don, comprenait, avec le désir de la santé spirituelle, quelques premiers élans de foi, et la prière (19); de même, pour M. Le Moine et ses adeptes, la grâce « impétratrice » par laquelle nous obtenons la grâce « salutaire » de la bonne voie, contient tout ce

(13) *Ibid.*, p. 798-799. — (14) *Ibid.* — (15) *Ibid.*, p. 798. — (16) *Ibid.*, p. 798-799. — (17) *Ibid.*, p. 796 et p. 803. — (18) *Rom.*, X, 14; v. t. XX, p. 290. — (19) V. AUG., *De Prædest. Sanct.*, cap. I; *De dono Persev.*, cap. 16 et 22. V. t. XVIII, p. 779 et suiv.

qui dispose l'âme à la guérison : elle est telle qu'on puisse avoir par elle la connaissance de sa faiblesse et du médecin qui la doit guérir, en même temps que le mouvement de s'adresser à lui pour qu'il la guérisse (20). Aussi le nom qui lui convient est-il celui que M. Le Moine lui donne fréquemment : *grâce de la Foi et de la prière* (21).

Il doit donc être bien entendu, — et M. Le Moine en demeure d'accord, — que professer une grâce générale de prière, c'est prétendre que le don de la Foi est fait à tous les hommes (22).

Mais ici M. Le Moine se heurte à la sentence formelle de saint Paul, que nous avons déjà rencontrée : *Non omnium est fides* (23). Et quoiqu'il soutienne, fort arbitrairement d'ailleurs, que la sentence de l'apôtre ne s'applique pas à toute sorte de foi, mais seulement à la *foi parfaite*, par laquelle nous sommes incorporés à l'Église, et non à la foi *imparfaite ou commencée*, cette distinction ne lui peut être d'aucun secours (24).

Car quelle est cette *Foi commencée* ?

Est-ce une Foi en Jésus-Christ ? Nous avons déjà expliqué que nul ne peut croire au Christ si d'une part l'Évangile ne lui est prêché au dehors, et d'autre part, si le Père ne le tire au dedans, double condition qui, selon saint Augustin, n'est réalisée que chez peu d'hommes (25). Aussi M. Le Moine, n'osant contredire ouvertement saint Augustin, est-il forcé de se retrancher derrière de nouveaux *distinguos* embarrassés les uns dans les autres (26), et de dire que la *Foi commencée* qu'implique la grâce de prière, est seulement une foi en Dieu, laquelle serait donnée, sinon à tous les hommes absolument, du moins à toutes les personnes âgées, et « sinon selon l'acte », au moins « selon la puissance » ; en d'autres termes, ce qui ne manquerait jamais à aucun adulte, c'est simplement une

(20) t. XVIII, p. 848-849, 857, etc. — (21) V. t. XVIII, p. 601, p. 674-675, p. 756, p. 761, etc. — (22) V. t. XX, p. 290. Cf. AUG. : *Fides orat, quæ data est non oranti, quæ utique nisi data esset orare non possit. Ep.* 194 (*al.* 105 et 16. *al.* 107) V. t. XVIII, p. 804.

(23) II *Thess.* III, 2 ; v. t. XVIII, p. 623. — (24) V. t. XVIII, p. 623. Sur l'arbitraire de ces distinctions entre foi parfaite et foi commencée, foi en Dieu et foi en Jésus-Christ, dans l'explication des paroles de saint Paul et de saint Augustin, v. *Ibid.*, p. 623, 627, p. 249, 658, etc. — (25) AUG., *Ep.* 194 (*al.* 105), *De Prædest. Sanct.*, cap. 9. V. t. XVIII, p. 387-388 et p. 626-627. V. plus haut, p. 184. — (26) V. t. XVIII, p. 649.

inspiration d'en haut nous portant à croire en Dieu et à l'implorer (27).

Le malheur est qu'une telle *foi commencée en Dieu*, outre qu'elle est tout à fait impropre à remplir l'office assigné par M. Le Moine à la grâce de prière, ne saurait être réputée commune à tous sans une absurdité manifeste.

L'office de la grâce de prière, c'est d'être, comme dit M. Le Moine, « impétratrice », en sorte que par elle on puisse mériter les grâces non communes qui nous délivrent de la servitude du péché. Mais saint Augustin et la Tradition chrétienne enseignent d'une seule voix que l'unique principe de tout mérite, est la foi en Jésus-Christ (28). Peut-être, dans les temps qui ont précédé l'Incarnation, l'invocation de Dieu comme créateur du ciel et de la terre a-t-elle pu, non pas dispenser de la Foi en Jésus-Christ, mais servir de degré pour obtenir la faveur de cette foi plus haute et, par elle, des autres secours nécessaires (29). Ce qui est sûr, c'est que, depuis la publication de l'Évangile, Jésus ayant été proclamé médiateur de tous les hommes, aucun homme ne doit avoir la présomption de s'adresser directement à Dieu, sans passer par l'entremise du Sauveur (30). Le Père, désormais, n'a plus pour agréables que les prières qui lui sont adressées par son Fils : *Nemo venit ad Patrem nisi per me* (31). Il a promis d'exaucer celles-là et celles-ci seules : *Si quid petieritis Patrem in nomine meo dabit vobis* (32). Et saint Augustin ne craint point de dire que toute autre prière, loin de nous aider à nous déli-

---

(27) V. t. XVIII, p. 648-649. Voici un passage de Le Moine qui peut donner une idée de sa méthode ordinaire de *distinguo* dont s'est moqué Pascal. *Instabis, ex sancti Augustini lib. De Prædest. SS., cap. 9, fides inchoata non omnibus datur, ergo, etc. — Distinguo antecedens : quatenus fides inchoata significat fidem Christi incipientem, concedo; quatenus fides inchoata significat obedientiam inspirationi Dei, seu fidem quâ quomodocumque creditur Deo, distinguo rursùs. Non omnibus datur, omnibus simpliciter, ita ut etiam infantes comprehendantur, concedo; omnibus adultis, distinguo iterum : non datur omnibus quoad actum, concedo, quoad potestatem nego; inspirantur enim omnes adulti a Deo ut ipsi credant.* (Cité *in* t. XVIII, p. 648)

(28) V. t. XVIII, p. 625, p. 647-648, etc. — (29) *Ibid.*, p. 645. — (30) V. t. X, p. 69-70. Saint Augustin explique que ce n'est pas assez de savoir où faut aller, *quo eundem esset*, si l'on ne sait aussi par où il faut aller *quà eundum esset* (*Confess.* VII, 21). V. t. X, p. 71-72. — (31) V. t. XVIII, p. 645. — (32) JOAN., XVI; v. t. X, p. 300.

vrer du péché, devient elle-même péché : *Oratio quæ non fit per Christum, non solum non potest delere peccatum, sed ipse fit in peccatum* (33). C'est ce qui a déterminé le Concile de Trente, — fidèle à saint Paul, à saint Augustin et à saint Thomas, — à définir comme la première de toutes les démarches qui nous préparent à la Justification non pas la simple foi en Dieu, mais la foi en la rédemption du Christ (34). Que M. Le Moine, après cela, ne nous donne plus pour grâce « préparatrice » ou « impétratrice » cette croyance d'un Dieu abstrait, indépendamment du Christ, qu'il dit être entre les mains de tous les hommes : puisque cette foi, fût-elle en effet à la disposition de tous, ne servirait de rien à personne.

Peut-on même soutenir que la foi en Dieu soit à la disposition de tous? On ne le soutient que parce qu'on couvre du nom de Foi, — nous l'avons expliqué tout à l'heure, — la connaissance que l'intelligence humaine, par le raisonnement appuyé sur la contemplation des créatures, peut prendre de Dieu, de son existence, et de certaines de ses perfections (35). Encore est-ce une étrange illusion d'imaginer que cette connaissance philosophique soit *suffisamment* accessible à tout ce qui porte le nom d'homme, aux plus ignorants et aux plus barbares, aux Américains et aux Iroquois (36). Mais quoi qu'il en soit, pareille connaissance, étant purement *naturelle*, n'est point de l'ordre de la grâce (37). Seule peut être rapportée à cet ordre une foi qui soit purement une foi, et une foi divine, c'est-à-dire, répétons-le avec saint Thomas, une croyance qui ait pour motif, au lieu de la lumière de notre raison, l'autorité de la parole de Dieu (38) : Or on a vu que la parole de Dieu ne peut nous être manifestée que par deux voies : l'une ordinaire, à savoir la prédication des hommes; l'autre extraordinaire, à savoir la révélation directe dont Dieu s'est servi, par exemple

---

(33) Aug., *in Ps.*, 108; v. t. X, p. 300.

(34) *Concil. Trid.*, Sess. VI, cap. 6. V. t. X, p. 100, p. 102-103; p. 130-131, etc.; t. XVIII, p. 647-648.

(35) C'est en ce sens que les auteurs (jésuites) du cathéchisme de Douai vouent que « la grâce de prière soit donnée à tous les hommes », sous le prétexte « qu'il n'y a point de nation qui n'invoque son Dieu ». V. t. XVII, p. 762. — (36) V. t. XVIII, p. 332-335, 348, 631-632. Cf. t. XXXI, p. 106 et suiv. — (37) V. t. XVIII, p. 317. — (38) V. t. XVIII, p. 628 et suiv. Cf. plus haut p. 180.

à l'égard des Patriarches ou des Prophètes (39). Et il est bon d'observer que, dans cette dernière voie, ce n'est pas assez que Dieu nous parle; il doit en outre nous parler d'une manière si intelligible que nous ne puissions pas douter que ce soit lui que nous entendons. Autrement, quelques révélations qu'il daignât nous faire, si nous les prenions pour de simples pensées de notre esprit, la créance que nous y apporterions ne serait pas une foi divine (40). Dans quelles extravagances se trouvent ainsi engagés M. Le Moine et sa secte ! Il n'y a point d'homme, disent-ils, qui ne puisse avoir une foi divine, et par cette foi prier Dieu et obtenir l'assistance de sa grâce. Il faut donc qu'il n'y ait point d'homme à qui Dieu ne s'adresse, ou par la bouche des prédicateurs, ou par des illuminations secrètes. Or il y a une infinité de personnes à qui M. Le Moine est forcé d'avouer qu'on n'a rien annoncé de la part de Dieu. Il est donc aussi forcé de croire que Dieu a fait envers toutes ces personnes, sans en excepter aucune, l'office de prédicateur, qu'il n'y eut jamais d'homme, dans les pays les plus sauvages et les plus brutaux, que Dieu n'ait traité comme des Moïse, des Elie et des saint Paul, qu'il n'ait instruit, par lui-même ou par ses anges, et assez clairement pour ne leur laisser aucun doute sur la divinité de cette instruction, à qui enfin il n'ait suffisamment proposé les grandes vérités concernant son existence, et l'obligation où nous sommes de l'adorer et d'implorre son secours (41). Mais n'est-ce pas comme si l'on soutenait que tous les hommes ont des ailes pour voler en l'air (42)? La Théologie qui aboutit à distribuer avec tant de profusion ces visions miraculeuses ne serait pas mal nommée la *Théologie des Visionnaires* (43). Des rêveries aussi ridicules n'ont pas besoin de réfutation. Le mieux est de supplier ceux qui les proposent de vouloir seulement ouvrir les yeux (44).

Aussi bien, s'ils ouvraient les yeux, M. Le Moine et ses amis auraient-ils depuis longtemps aperçu que le simple énoncé de

(39) Voir plus haut, p. 183 ; cf. t. XVIII, p. 629.

(40) V. t. XVIII, p. 629-630. Arnauld se réfère ici à la phrase de saint Paul louant la foi des Thessaloniciens, parce qu'ils ont « reçu la parole de la prédication divine, non comme la parole des hommes, mais comme la parole de Dieu, ainsi qu'elle est véritablement ». (*I, Thess.*, II, 13.) — (41) V. t. XVIII, p. 630-631. Cf. t. XX, p. 295-296. — (42) V. t. XVIII, p. 637. — (43) *Ibid.* — (44) *Ibid.*

leur these, pour quiconque entend ce que les mots veulent dire, est un outrage au sens commun (45).

Mettons, comme disent les logiciens, la *définition à la place du défini* (46). Dieu donne à tous les hommes la grâce de prière, cela signifie, d'après M. Le Moine, que Dieu inspire à tous les hommes, à chaque fois qu'ils sont tentés, le désir d'implorer le secours d'en haut, afin de résister à la tentation ou d'en être délivrés (47).

Mais peut-on s'imaginer qu'ils aient toujours quelque désir de prier Dieu, ces athées qui font profession de ne point croire en Dieu, ces épicuriens dont le premier dogme est que les Dieux ne se mêlent point des affaires humaines, ces stoïciens, ou encore ces pélagiens pour qui la vertu dépend de la seule volonté de l'homme (48) ? N'est-il pas visible qu'au contraire, quand ces gens-là pèchent, — et nombre de chrétiens leur ressemblent en ce point, — l'idée de Dieu est la chose du monde la plus éloignée de leur esprit (49)?

D'autre part, eût-on même la pensée de Dieu, voire la croyance en Dieu, il est trop clair qu'on n'aura pas pour cela le desir d'implorer le secours divin contre la tentation si l'on ne s'avise pas qu'on est tenté et en péril de pécher. Or s'en avisent-ils, ceux qui, se portant à des actions abominables, croient, — comme les Phéniciens et les Carthaginois de Chypre et de Babylone, lorsqu'ils prostituaient leurs filles en l'honneur de Venus. — ne rien faire que la divinité ne permette ou même ne prescrive (50)? S'en avisent-ils, ceux qui — tels les juifs suppliciant le Christ, ou saint Paul persécutant

(45) V. notamment t. XVIII, p. 847.

(46) V. t. XVIII, p. 925. Cf. IVe Provinciale.

(47) En réalité, Le Moine donne de sa grâce de prière une description beaucoup plus compliquée encore. Pour que nous soyons dits avoir la grâce de prière, il faut, suivant lui, que « toutes ces choses se passent dans l'âme » : 1° « Dieu inspire à l'âme quelque amour envers la chose qui lui est commandée »; 2° « Il se fait un combat entre cet amour et la concupiscence de la chair »; 3° « Dieu donne à l'âme la connaissance de sa faiblesse »; 4° « Il lui donne aussi la connaissance du médecin »; 5° « Il la porte en même temps à désirer sa guérison »; 6° « Il lui inspire un mouvement d'implorer le secours divin, afin d'être délivrée de la tentation qui la presse. » (T. XVIII, p. 855.) V. le texte complet de Le Moine, cité *ibid.*, p. 848-849. Cf. IVe Provinciale.

(48) V. sur tout cela t. XVIII, p. 858 et suiv. et p. 918-919. — (49) *Ibid.*, p. 859-860. Cf. t. XXXI, p. 320 et suiv. — (50) V. t. XVIII, p. 868-869.

les chrétiens, ou tant d'hérétiques encore, — font le mal par un faux zèle de religion (51)? S'en avisent-ils, les mauvais chrétiens qui, vivant dans l'Église, sont pires que des juifs ou des payens, et dont nous avons vu saint Bernard nous décrire la « conscience intrépide » à l'endroit du mal, ces débauchés, ces joueurs, ces femmes perdues, dont le cœur, fermé à tout autre souci que celui de satisfaire leurs passions, n'a plus le moindre sentiment de Dieu ni de sa Loi (52)? S'en avisent-ils, enfin, ces justes mêmes, dont l'Écriture nous dit que les meilleurs commettent plusieurs fautes par jour, mais qui n'en commettent guère que d'*ignorance* ou de *surprise:* médisances inconsidérées, paroles oiseuses, sentiments de colère, d'ambition ou d'envie auxquels on se laisse emporter par des mouvements si prompts qu'ils préviennent la réflexion (53), et qui n'en sont pas moins des péchés, quelquefois mortels (54). Comme le dit saint Augustin, « toute la vie est pleine de ces sortes d'expériences » (55). Nul ne devrait mieux le savoir que des prêtres qui, par profession, ont dû se mêler du gouvernement des âmes (56). Qu'ils rappellent leurs souvenirs du confessionnal: qu'ils interrogent aussi leur propre conscience (57). Ils verront bien s'ils ne sont aveuglés par les préjugés de l'Ecole (58), que trop de gens, et trop souvent, pèchent sans hésitation, sans scrupule, sans remords, partant sans la moindre inspiration de reconnaître leur faiblesse, et de demander aide au médecin.

L'auteur des Provinciales l'a très bien dit : Ce n'est point ici matière à raisonnement, « c'est une chose de fait. Nous le savons, nous le sentons » (59). *L'expérience* (60), consultée de

(51) *Ibid.*, p. 879. — (52) V. t. XVIII, p. 883 et suiv., 891 et suiv., p. 925-926, etc. Cf. t. XIX, p. 516 et suiv., p. 522 et suiv., etc. ; v. t. VII, p. 653, 655-656, etc. — (53) V. t. XVIII, p. 897 et suiv. ; t. XX, p. 264 et suiv. t. XIX, p. 574 et suiv., 578 et suiv.

(54) V. t. XX, p. 267-269 ; t. XIX, p. 579. — (55) Aug., *De Spirit. et lit.*, cap. 36, *in* t. XIX, p. 577. — (56) V. t. XVIII, p. 904. Comparez avec le passage célèbre de la IVe Provinciale : « Eh ! qui peut en savoir plus de nouvelle que vous, etc...? » — (57) *Ibid.*, p. 921-932. — (58) *Ibid.*, p. 931-932.

(59) IVe Provinciale. Cette formule de Pascal ne fait que résumer l'argumentation de l'Apologie pour les Saints-Pères (*loc. cit.*), comme aussi de la 2e Lettre à un Duc et Pair, et de plusieurs des Écrits composés à l'occasion de cette Lettre. — (60) V. t. XVIII, p. 926, etc., 922, etc.

bonne foi, condamne *la grâce générale de prière*, comme elle condamne *la grâce générale d'action*.

Elle condamne de même, et non moins invinciblement, toute espèce de grâce générale, quels qu'en soient l'objet ou le degré (1).

Que, pour la rendre plus aisément acceptable, on fasse aussi petite qu'on voudra cette grâce qu'on veut être commune à tous les hommes. Toujours est-il que, si l'on peut encore parler de *grâce*, et de *grâce actuelle*, — seul genre de grâce, nous l'avons dit, qui soit en question dans l'affaire, — on a en vue un secours actuel, destiné à permettre à l'homme d'observer les commandements et de vaincre les tentations, ou ce qui revient au même, de bien vivre (2). Or l'homme, être raisonnable, ne peut vivre moralement que par l'exercice des facultés morales de son âme, intelligence et volonté. Si donc Dieu aide l'homme actuellement à éviter un péché ou à faire une bonne œuvre, ce ne peut être qu'en produisant soit dans son intelligence, soit dans sa volonté, soit dans les deux à la fois, quelque modification actuelle appropriée. Mais toute modification actuelle de l'entendement, délibérée ou indélibérée, est une *pensée*, et toute modification actuelle de la volonté, libre ou non libre, est une inclination vers quelque objet, d'un mot un *désir* (3). Si imparfaite, donc, qu'on se figure la grâce et même à s'en tenir à l'idée la plus basse et la plus

---

Bellarmin disait déjà de cette idée d'une grâce suffisante perpetuellement présente : *Cum ipso experimento apertissime pugnat.* (BELLARM. *De Grat. et lib. arb.*, lib. II, cap. 6, cité *in* XX, p. 266.)

(1) L'argumentation qui suit porte contre la grâce suffisante des thomistes (qui n'est suffisante que de nom, ou du moins que dans un sens très différent du sens moliniste) et contre la grâce générale de Nicole (suffisante au sens des thomistes) non moins que contre la grâce de Molina ou celle de Le Moine. Cf. notre tome III, ch. II. Tous ces arguments tirés de l'expérience ne sont que très sommairement indiqués chez Jansénius. V. *De grat. Christ*, lib. III, cap. 10. — Naturellement Arnauld fait aussi valoir contre le système de Nicole les principes traditionnels qu'il a opposés à la grace suffisante générale des molinistes et à celle de Le Moine, notamment celui-ci : *Communis est omnibus natura, non gratia.* V. t. XL, p. 179.

(2) V. t. X, p. 474. — (3) V. t. XVIII, p. 856.

vague qu'on en puisse avoir, on ne peut moins faire que de comprendre dans cette idée, la pensée et le désir de quelque bien (4). Les molinistes n'ont garde de le contester, eux qui, avec leur Molina, font consister la grâce actuelle en une *illustration* de l'entendement jointe à une *excitation* de la volonté (5); eux qui la définissent, avec M. Le Moine, « un mouvement soudain et indélibéré de l'entendement et de la volonté par lequel l'homme est excité au bien » (6), ou, avec le jésuite de la IV[e] Provinciale : « une inspiration de Dieu par laquelle il nous fait connaître sa volonté, et par laquelle il nous excite à la vouloir accomplir » (7). — Dès lors, demander si les hommes reçoivent toujours, à chaque occasion de péché, quelque assistance de la grâce, c'est demander s'il n'arrive jamais qu'ils pèchent sans avoir la moindre connaissance du bien à accomplir, et sans éprouver le moindre désir de s'y porter. Mais la question, ainsi présentée, devient frivole. Et chacun voit trop, par le sentiment intérieur qu'il a de ce qui se passe en lui, la réponse qu'il convient d'y faire (8). Il est même évident que si la doctrine d'une grâce générale toujours présente à ceux qui en ont besoin ne doit quelque ombre de vraisemblance qu'à l'obscurité du mot *grâce* par lequel on abuse le peuple (9). Si, à ce mot, ils substituaient la formule précise dont ils se servent eux-mêmes pour l'expliquer quand on les en presse : si, parlant intelligiblement, ils se risquaient à dire à la foule des chrétiens : qu'il n'est pas d'impie qui, les dimanches et les fêtes, n'ait la pensée et le mouvement de se rendre à l'église; pas de débauché qui, plongé dans ses voluptés coutumières, n'ait la pensée et le mouvement de s'en abstenir; pas de juste, enfin, qui s'abandonne à la négligence ou à l'impatience, sans avoir la pensée et le mouvement d'être vigilants ou retenus : ils ne trouveraient partout que risée. Ou plutôt tout le monde, à commencer par les libertins,

---

(4) V. t. XVIII, p. 925; t. XIX, p. 710. Cf. t. XXVI, p. 108. En réalité, comme nous le verrons plus loin, l'idée véritable de la grâce du Christ enferme bien autre chose, puisqu'elle implique l'amour de Dieu : *Inspiratio dilectionis quo cognita sancto amore faciamus.* — (5) V. MOLINA, *Concord.*, qu. XIV, art. III, disp. 8 et 9.

(6) Cité *in* t. XVIII, p. 856 et t. XIX, p. 515. — (7) Sur la définition moliniste de la grâce actuelle, v. aussi t. XXXI, p. 113 et suiv. — (8) V. t. XVIII, p. 926. — (9) V. t. XVIII, p. 924-925.

s'indignerait de la hardiesse avec laquelle on débite pour vérités indubitables de si ridicules paradoxes (10).

Point de grâce actuelle *reçue* par l'homme, — ou, ce qui revient au même, *donnée* par Dieu (11), — là où l'entendement n'est pas éclairé, et la volonté échauffée à quelque degré à l'égard du bien. Or est-il qu en de nombreux cas de tentation, nous n'éprouvons en nous rien de semblable. Donc nous ne recevons pas la grâce toutes les fois que nous en avons besoin (12).

Il n'y a rien à répliquer à cet argument, qui a forcé l'assentiment de Bellarmin (13), et qui est fondé sur la chose du monde la plus certaine, que les pyrrhoniens mêmes n'ont pas osé récuser, le sentiment que nous avons de ce qui se passe en nous (14).

Le seul moyen d'en éluder la conclusion serait de chicaner, sinon sur la certitude de la conscience, au moins sur son étendue (15). Ce serait de prétendre que le sentiment intérieur ne nous révèle pas toutes nos pensées ; qu'il en est de si subtiles ou de si secrètes qu'elles glissent en notre âme sans que nous en gardions le souvenir, sans même que nous les apercevions, et que la grâce consiste souvent en pensées de cette sorte (16).

Les molinistes n'ont pas manqué de se réfugier dans ce retranchement (17). Leur P. Pirot, l'*Apologiste des Casuistes*,

(10) *Ibid.*, p. 925-926 ; p. 922-923, etc.

(11) Il faut faire une distinction entre la grâce *offerte* et la grâce *donnée* : « La grâce *offerte* n'est encore qu'en Dieu. Mais la grâce n'est point *donnée* qu'il ne soit arrivé quelque chose de nouveau dans la créature. De sorte qu'il est certain *a posteriori* que Dieu n'a point donné de grâce à Caïus, s'il n'est arrivé aucun changement de la part de Dieu dans l'âme de Caïus. » (T. X, p. 467.) Nous verrons plus loin la portée de cette distinction, à propos de *la mort de Jésus-Christ pour tous les hommes*.

(12) V. t. X, p. 467 et suiv., et p. 469 et suiv. — (13) V. le texte de Bellarm., *De Grat. et lib. arb.*, lib. II, cap. 6, cité *in* t. XXIII, p. 923-924 ; t. XIX, p. 515-516 ; t. XX, p. 266, etc. Cf. t. XX, p. 62. — (14) V. t. X, p. 468. — (15) C'est précisément ce que fait Nicole : « Il y a bien de la différence entre dire qu'il y a plusieurs de nos pensées que nous connaissons certainement, et *quarum conscii sumus*, et dire que nous avons un sentiment et une connaissance certaine de toutes nos pensées et de tous nos sentiments. » (Traité de la Grâce générale, IIe part., Ire sect., t. I, p. 122.)

(16) V. t. XVIII, p. 906. — (17) V. t. XX, p. 266-267.

pressé par l'exemple de tant de débauchés ou d'impies, qui ne sentent plus en eux ni remords ni désirs du bien : « J'aime mieux croire, répond-il, qu'ils en ont encore, mais qu'ils ne font point de réflexion sur les lumières qu'ils ont de la raison, et sur les grâces suffisantes que Dieu leur donne, lors même qu'ils se laissent emporter à leurs débauches et à leurs blasphemes (18). » A vrai dire, cette idée de mettre le secours de la grâce dans des élans pieux que nous ne sentons pas, dans des pensées auxquelles nous ne pensons pas, a paru à Bellarmin si absurde qu'il ne lui fait pas même l'honneur de la réfuter (19). Toutefois, comme elle a été reprise et développée par le théologien même qui, dans la II[e] note de Wendrock, l'avait traitée d'*inane commentum*, et comme, après lui, le P. Lami (20), et tous les partisans d'une grâce générale, de quelque espèce qu'elle puisse être, ont été et seront immanquablement amenés à y recourir aussi, il importe d'examiner d'un peu près ces prétendues *pensées imperceptibles*, et de voir de quel usage elles peuvent être dans la théologie de la grâce (21).

En toute rigueur, des *pensées imperceptibles*, — si on l'entend d'une imperceptibilité entière, — ne sauraient être qu'une fiction vaine, car elles impliquent contradiction (22). Chacune de nos pensées enferme nécessairement la connaissance d'elle-même et le sentiment intérieur que nous pensons, C'est là une vérité dont nous sommes tous convaincus par la nature (23). De quel droit, autrement, oserions-nous jurer ou prendre Dieu à témoin, le cas échéant, de nos intentions et

---

(18) Apologie des Casuistes, p. 36, cité *in* note II de Wendrock sur la IV[e] Provinciale. — (19) V. t. XX, p. 266 et t. XX, p. 62. Cf. Wendrock *loc. cit.* — (20) C'est à ce P. Lami que répond Arnauld dans ses Règles du Bon Sens, t. XX, p. 62.

(21) Arnauld a traité cette matière d'abord dans la Défense de l'Écrit géométrique (t. X, p. 546 et suiv.) et ensuite dans les Règles du Bon Sens (t. XL, p. 170 et suiv.). Beaucoup de réflexions et de raisonnements sont communs aux deux études. La principale différence entre les deux études est que, dans *la Défense* Arnauld admettait l'existence de pensées inaperçues, sans préciser s'il l'admettait au sens d'une inconscience totale, ou seulement d'une moindre conscience. (V. t. X, p. 546.) Dans *les Règles du Bon Sens*, il rejette *l'imperceptibilité* entendue strictement, et n'admet qu'une *moindre perceptibilité*.

(22) V. t. XL, p. 132 et t. XL, p. 172. — (23) V. t. XL, p. 173.

dispositions intimes; si nous avions lieu de craindre que plusieurs de ces dispositions aient pu échapper, comme parle saint Augustin, à l' « œil de notre esprit » (24)? De quel droit, aussi, attribuerions-nous la pensée à nos semblables, et non aux corps purement corps, aux plantes par exemple, ou bien aux horloges et autres machines de l'art humain (25)? Certainement, dans la formation de ces plantes, comme dans les opérations de ces machines, on remarque des choses si merveilleuses, si bien réglées, si proportionnées à la production de certains effets, qu'on ne peut concevoir que cela se fasse par hasard et sans l'intervention d'une intelligence. Pourquoi donc disons-nous si hardiment qu'il n'y a point d'intelligence dans les plantes ou dans les horloges, mais seulement dans l'ouvrier qui les a faites (26)? C'est que ni les unes ni les autres ne nous donnent de signe qu'elles s'aperçoivent de ce qu'elles font, qu'elles soient, pour user d'une heureuse expression latine (27), *consciæ suæ operationis*. Nous considérons donc tous la conscience, *conscientia suæ operationis*, ou comme identique à la pensée, ou du moins comme une propriété inséparable de la pensée (28).

Que penser, après cela, des exemples par lesquels on croit établir l'existence des *pensées imperceptibles*?

Si ces exemples établissent quelque chose, ils établissent autre chose que ce qui est en question (29).

Qu'il y ait des degrés dans la perceptibilité; que certaines pensées soient moins perceptibles que d'autres; qu'on s'aperçoive beaucoup plus des pensées claires et distinctes que de celles qui sont obscures et confuses, et beaucoup plus des pensées auxquelles on fait une réflexion expresse que de

---

(24) *Ibid.*, p. 173-174. Nicole remarque au contraire : « On fait ainsi tous les jours de nouvelles découvertes dans ses pensées comme dans les autres choses, et l'on y aperçoit ce que l'on n'avait point cru qui y fût. » (Traité de la Grâce générale, t. I, p. 92.) — (25) Ce sont les termes mêmes de Wendrock, dans cette note II sur la IVe Provinciale, dont Arnauld ne cesse de se prévaloir dans sa critique du Traité de la Grâce générale. Nicole avoue franchement avoir corrigé sur ce point sa manière de voir.

(26) *Ibid.*, p. 172-173. Les expressions d'Arnauld, ici, rappellent fort celles de Descartes (Principes, I. 37.) — (27) Arnauld regrette de n'avoir pas l'équivalent de cette expression en français, *Ibid.*, p. 173. — (28) *Ibid.*, p. 173; cf. p. 172. — (29) *Ibid.*, p. 175.

celles auxquelles on fait seulement une réflexion virtuelle : nul n'y contredit (30). Mais prendre cela pour une preuve qu'il y en ait d'*entièrement imperceptibles*, c'est comme si l'on disait : il y a des montagnes qui ont moins de pente que d'autres ; il peut donc y en avoir qui n'en aient point du tout, et qui par conséquent soient des montagnes sans vallée (31).

On met en jeu, par exemple, ces idées accesssoires qui, sans être elles-mêmes exprimées, se joignent et se mêlent à l'objet principal et direct de la pensée, et qui font la beauté de certains mots, qui font aussi que certains mots sont déshonnètes, alors que d'autres, quoique signifiant la même chose, ne le sont pas (32). — En réalité, ces idées accessoires peuvent bien n'être qu'obscurément senties, et telles qu'on aurait de la peine à les exprimer (33) ; mais, encore qu'on ne les distingue pas nettement, il faut bien qu'on s'en aperçoive en quelque manière : autrement, comment remarquerait-on l'effet total qui naît de l'amas qu'elles composent (34).

---

(30) *Ibid.*, p. 172 et p. 175. — (31) V. t. XL, p. 175. On ne peut s'empêcher de songer ici à l'argumentation dont se sont longtemps servis les adversaires modernes de l'Inconscient psychologique.

(32) V. t. XL, p. 176-177. Cf. Traité de la Grâce générale, t. I, p. 92, 96, etc. : « On peut dire suivant cette pensée, que les livres n'étant que des amas de pensées, chaque livre est en quelque sorte double, et imprime dans l'esprit deux sortes d'idées. Car il y imprime un amas de pensées formées, exprimées et conçues distinctement. Et outre cela il y en imprime un autre, composé de pensées et de vues indistinctes, que l'on sent et que l'on aurait peine à exprimer : et c'est d'ordinaire dans ces vues excitées et non exprimées que consiste la beauté des livres et des écrits. Ceux qui en excitent plus donnent plus de plaisir à l'esprit, parce qu'ils sont plus vifs et plus pénétrants ; ceux au contraire qui n'en excitent point et qui ne présentent à l'esprit que des pensées exprimées, sont des écrits fades et languissants, qui ne réveillent point l'esprit. Et c'est proprement ce qui fait le style scolastique. » Nicole renvoie là-dessus à l'Art de penser (Ire part. chap. IV).

(33) Arnauld remarque à ce sujet qu'il n'est pas vrai, quoi que prétende Nicole, que les pensées ne fassent « presque point d'impression dans notre esprit si elles ne sont revêtues de mots, et que ce qu'on n'a jamais conçu avec cette enveloppe de sons demeure aussi peu dans la mémoire que si on ne l'avait jamais conçu » : « Les mots peuvent servir à les retenir, parce qu'ils nous en réveillent l'idée quand nous les entendons prononcer. Mais il n'est point vrai qu'ils nous soient nécessaires pour nous faire retenir nos pensées. Les sourds et muets de naissance en sont une preuve convaincante. Ils n'ont jamais rien conçu sous l'enveloppe des sons. Est-ce que tout ce qu'ils conçoivent demeure aussi peu dans leur mémoire que s'ils ne l'avaient point conçu ? » (*Ibid.*, p. 176.

(34) V. t. XL, p. 176-177.

Il en va de même de ces discours intérieurs ou extérieurs qui nous convainquent quoique les prémisses n'y soient pas expressément marquées, ou que même elles y soient, comme il arrive dans les enthymèmes, entièrement sous-entendues; ainsi dans la phrase de la *Médée* d'Ovide : « Je t'ai pu conserver, je te pourrai donc perdre. » tout le monde juge la conclusion bien tirée, et beaucoup de personnes auraient de la peine à indiquer exactement la majeure (35). Sans doute Mais n'est-il pas évident que. ces maximes sous-entendues. on les entrevoit du moins confusément. là même où l'on est incapable de les énoncer (36)? Car, encore une fois, si on ne les apercevait à aucun degré, comment apercevrait-on la vérité des propositions qui s'appuient sur elles (37)?

Quant à ce qu'on allègue des péchés spirituels et cachés qui ne laissent pas de perdre les hommes quoique souvent ceux qui les commettent n'y aient pas pris garde (38), quant à ces mouvements si subtils et si prompts des passions au sujet desquels, dit saint Bernard, « l'iniquité se ment à elle-même » (39) : tout cela est très vrai, et bien connu de quiconque a jamais eu à diriger des âmes. Nous avons déjà eu (41), et nous aurons encore, à en faire état (40). — Mais est-il indispensable de croire que ces mouvements sont complètement ignorés de l'âme qui les éprouve? Il suffit qu'elle n'en ait qu'un sentiment trop confus pour en garder le souvenir et pour en reconnaître la malice. Et la preuve qu'ils ne sont pas tout à fait hors de la conscience, c'est que nous les démêlons quand nous y sommes attentifs, et qu'ils se découvrent à nous d'autant plus distinctement, — comme des grains de poussière voltigeant dans un rayon de

---

(35) V. t. I, p. 93-95. Cf. p. 98, etc. — (36) V. t. XL, p. 176. Nicole en convient lui-même : « On sent que ces conseils sont judicieux; on entrevoit les maximes sur lesquelles ils sont fondés; mais on les entrevoit sans distinction, et si l'on peut bien se souvenir de ces avis formés et exprès, on ne se souvient point distinctement de ces vues qui les font approuver. » (T. I, p. 95.) — (37) *Ibid.*, p. 176-177.

(38) V t. XIX, p. 579-580. — (39) V. t. X, p. 268. Cf. sur tout cela Nicole, Traité de la Grâce générale, t. I, p. 101 et suiv. — (40) A propos des péchés de surprise et d'ignorance. — (41) A propos des règles relatives à l'administration de l'Eucharistie et de la Pénitence, v. notre 2e partie, ch. II.

soleil, — que notre cœur, pur de péchés grossiers, a plus d'égard à ces taches légères (42).

Objectera-t-on maintenant que la réflexion la plus sérieuse n'empêche pas que nous ne nous fassions souvent illusion sur les détours et replis de notre âme (43)? Citera-t-on les paroles de saint Grégoire : « L'âme se trompe et se séduit souvent elle-même : ce qui nage sur la surface de la pensée est bien différent de ce qui se dissimule dans le fond du cœur ; et tel croit ne pas aimer l'honneur du monde, qui l'aime véritablement, et aimer la gloire de Dieu, qui ne l'aime point en effet (44)? » Rappellera-t-on que c'est à raison de ce fond caché que « nul ne sait s'il est digne d'amour ou de haine » (45), et que pour juger de la *conversion* d'un homme, on ne peut se fier au témoignage même très sincère que l'homme rend de soi, mais seulement à l'épreuve prolongée des faits (46)? Nous répondrons que cet intérieur impénétrable de l'âme est fait de dispositions et d'habitudes, d'inclinations permanentes de la volonté, de pentes du cœur, toutes choses fort importantes sans doute, et par rapport auxquelles nous devons être estimés bons ou mauvais, toutes choses aussi qui peuvent très bien être présentes en nous à notre insu, — de même qu'une grande passion ne cesse pas de subsister en un homme qui dort, — mais qui ne sont pas proprement des *pensées* (47), et qui en tout cas ne sont pas des pensées *actuelles*. — Comment ne pas se référer ici à la distinction si clairement établie par Descartes? Contestant la définition de l'esprit comme « chose qui pense », l'auteur des IVes Objections avait remarqué « qu'il peut y avoir plusieurs choses en l'esprit, dont l'esprit même n'ait aucune connaissance : par exemple, l'esprit d'un enfant qui est dans le

---

(42) Arnauld dit, parlant de ces fautes spirituelles et cachées : *Quo quisque puriorem conscientiam habeat, eo plures ejus modi detegit nævos, sicut in solis lumine volitantes pulveris minutiæ deprehenduntur. In communi vero vitâ latent haec omnia, et à nescientibus ferè committuntur.* (T. XX, p. 263.) La métaphore est prise de saint Grégoire.

(43) V. t. XXVII, p. 390. — (44) Gregor., *Pastoral.*, 1re part., ch. I, cité *in* t. XXVII, p. 390, et t. XIX, p. 580, etc. Cf. Nicole, Traité de la Grâce générale, t. I, p. 122 et suiv. — (45) *Eccles.*, XI, 1, Arnauld remarque qu'on peut se tromper sur soi-même aussi bien par trop de sévérité que par trop d'indulgence. V. t. XXVI, p. 14. — (46) V. sur ce sujet notre 2e partie, ch. II. (C'est ce qui rend souvent nécessaire le *délai de l'absolution*.) — (47) V. t. XXVII, p. 382-383 ; t. XXIX, p. 17.

ventre de sa mère a bien la vertu ou la faculté de penser, mais il n'en a pas connaissance, *ejus conscia non est*. Je passe sous silence un grand nombre de semblables choses (48). » A quoi Descartes réplique : « Il ne peut y avoir en nous aucune pensée de laquelle, dans le même moment qu'elle est en nous, nous n'ayons une actuelle connaissance... Mais il faut remarquer que nous avons bien une actuelle connaissance des actes ou des opérations de notre esprit, mais non pas toujours de ses puissances ou de ses facultés, si ce n'est en puissance, en telle sorte que, lorsque nous nous disposons à nous servir de quelque faculté, tout aussitôt, si cette faculté est en notre esprit, nous en acquérons une actuelle connaissance (49). » Rien de plus simple et de plus satisfaisant que cette distinction (50). Elle permet de concevoir sans peine comment l'esprit ne manque jamais d'être averti, au moins confusément, de pensées ou de mouvements qui sont de l'ordre des *actes*, quoiqu'il puisse ignorer beaucoup de ses dispositions ou de ses instincts profonds, qui sont de l'ordre des *puissances* (51). — Elle permet également de déceler le sophisme d'un autre argument dont se prévalent les défenseurs de pensées imperceptibles : c'est que, des conclusions étant « contenues » dans un principe, qui connaît le principe connaît aussi les conclusions d'une certaine manière *médiate* avant même de les avoir tirées; et ainsi, cette connaissance médiate, s'appliquant à des vérités non encore aperçues, serait bien une

(48) V. t. XXXVIII, p. 32-33. — (49) Réponse aux IVe Objections. *Ibid.*, p. 60. Remarquez que ni Descartes, ni Arnauld ne disent (ce que dit Malebranche) que nous n'avons jamais conscience de nos puissances ou facultés en tant que telles et indépendamment de leurs actes : ce qui exclurait la conscience du libre arbitre comme *potestas ad opposita*.

(50) Elle a certainement satisfait Arnauld, puisque dans les nouvelles objections qu'il a adressées à Descartes plusieurs années après, il n'est plus revenu sur la question. Et par ailleurs il donne une approbation expresse aux explications de Descartes sur le point qui avait occasionné sa première objection, à savoir sur ce que l'âme pense toujours. V. t. XXXVIII, p. 80.

(51) On conçoit, par exemple, que la présence de la *grâce habituelle* (ou, ce qui est la même chose, *l'état de grâce*, ou de *justice*, ou de *charité habituelle*) ne soit pas directement objet de conscience. Et c'est pourquoi le juste ne peut s'assurer de son état de justice que par les bonnes œuvres qu'il accomplit et par les mouvements pieux qu'il sent en lui. V. notre 2e partie, ch. II.

connaissance *imperceptible* (52). Où est le sophisme? C'est d'appeler connaissance ce qui n'est, à y bien regarder, qu'un pouvoir de connaître (53). Connaissant le principe, il est vrai de dire que je pourrais arriver à la connaissance de la conclusion qui s'en déduit : mais puisqu'on suppose que je n'ai point fait la déduction, — et que ce soit ou non par une faute que j'y manque, cela ne fait rien à l'affaire (54), — je n'ai de cette conclusion aucune pensée actuelle (55). Et apparemment il n'est pas étrange que je ne m'aperçoive pas d'une pensée que je n'ai pas, mais que je pourrais seulement avoir (56).

On le voit : dans tous les exemples qu'on croit apporter de *pensées imperceptibles*, ou bien il s'agit de pensées qui ne sont pas *entièrement imperceptibles*, ou bien il s'agit d'une imperceptibilité qui ne porte pas sur des pensées actuelles (57).

Mais nos gens insistent. Ils énumèrent une foule *d'actions* que nous accomplissons sans y prendre garde, qui néanmoins supposent de l'intelligence et par conséquent de la *pensée*. « Il n'y a rien de si ordinaire aux hommes que de marcher dans les rues des villes, ou dans les champs, avec un dessein d'arriver à un certain lieu, et, quand ils sont dans cette disposition, ils ne manquent jamais de préférer le chemin le plus droit à celui qui est le plus tortueux. Toutes choses étant égales, ils suivent sûrement et régulièrement cette conduite, et il n'y a pas jusqu'aux enfants qui ne l'observent. Or cette conduite est clairement fondée sur cet axiome de géométrie, qu'entre deux points la ligne droite est la plus courte, et sur cette maxime de morale, que pour arriver au but où l'on tend, il faut choisir les plus courts et les meilleurs moyens. Ces maximes conduisent réellement tous ceux qui marchent, et néanmoins presque aucun d'eux ne les conçoit distinctement (58). » C'est de la même façon qu'on sort, sans s'en apercevoir, par la porte et non par la fenêtre ; que, sans s'en apercevoir, on évite un obstacle ou un précipice (59). On fait toutes ces choses par un véritable raisonnement. Mais, ce raisonnement, on n'a aucun sentiment de le faire, ni aucun souvenir de

---

(52) V. t. XL, p. 175-176. Cf NICOLE, Traité de la Grâce générale, t. I, p. 81-82, 114, 123, etc. — (53) V. t. XL, p. 175. — (54) *Ibid.*, p. 176. — (55) *Ibid.*, p. 175. — (56) *Ibid.* — (57) V. t. XL, p. 175.

(58) NICOLE, Traité de la Gr. gén., t. I, p. 98. — (59) *Ibid.*, p. 99. —

l'avoir fait (60). C'est donc une pensée, ou plutôt une suite de pensées *actuelles* et *imperceptibles*.

— Pour renverser la preuve, il suffit d'observer que toutes ces actions qu'on rapporte aux pensées imperceptibles, les bêtes n'en sont pas moins capables que nous. Un chien aussi choisit le plus court chemin. Un chien aussi, si son maître, le voyant à la fenêtre d'une chambre haute, l'appelle de la cour, descendra par l'escalier et non par la fenêtre (61). Or les bêtes ne pensent point. Et l'on sait depuis Descartes que leurs mouvements, même les plus adroits, ne procèdent d'aucune sorte de pensée, mais uniquement de la disposition de leur machine (62). Pourquoi n'en serait-il pas de même des hommes, dans des occasions toutes semblables ? Les hommes sont *machines* à beaucoup d'égards non moins que les bêtes (63). Les mouvements que fait ma bouche pour manger, ceux de mes jambes pour marcher, se font *machinalement*, et sans que mon âme s'en mêle (64). Et il en va pareillement de tous les exercices *habituels* (65), voire des métiers et des arts : quand on les sait en perfection, on y travaille sans avoir besoin d'y penser (66). Ce n'est pas que la pensée n'y puisse intervenir, lorsque nous les faisons avec advertance. Mais cette intervention n'est nécessaire que pour former ou modifier l'habitude. Pendant le temps, par exemple, qu'il apprend à écrire, l'enfant est obligé de considérer attentivement la manière dont il faut tracer chaque caractère. Il les trace ensuite machinalement et ne s'y applique plus, sauf le cas où il veut déguiser son écriture et imiter celle d'un autre (67). L'homme qui sait écrire songe à l'idée qu'il veut exprimer, non à la formation des lettres (68). A la raison et à la volonté, il appartient de prendre une décision, comme de faire une visite de charité ou d'affaire : la décision prise, les jambes me porteront d'elles-mêmes où j'ai dessein d'aller (69). C'est-à-dire que l'esprit entre en jeu pour monter la machine et pour la mettre en branle : après quoi il peut s'en retirer et la laisser se mouvoir toute seule vers la fin

---

(60) *Ibid.* — (61) V. t. XL, p. 178 ; Cf. t. X, p. 546. — (62) V. t. XL, p. 178. — (63) *Ibid.*, p. 177. — (64) *Ibid.*, p. 177-178.

(65) Arnauld considère les mouvements de manger comme *naturels*, par opposition à ceux de la danse ou de l'écriture, qui sont *habituels* (t. XL, p. 178). — (66) V. t. X, p. 547. — (67) V. t. XL, p. 178. — (68) *Ibid.*

(69) *Ibid.*, p. 177-178.

poursuivie. Et cela est fort bien ainsi : car cela décharge l'esprit du souci de ces actions de détail qui l'absorberaient, et lui permet de s'occuper pendant ce temps de choses plus importantes (70). Mais qu'en conclurons-nous, sinon toujours la même conclusion, que, là où l'on croit voir le propre domaine des *pensées imperceptibles*, ce qui est *pensée* est non seulement *perceptible*, mais expressément réfléchi, et ce qui est *imperceptible* n'est aucunement *pensée*?

Tout nous confirme donc dans le préjugé naturel qui nous fait tenir les pensées imperceptibles pour chimériques (71).

Les jugeât-on, du reste, parfaitement réelles, il faut avouer

---

(70) *Ibid.*

(71) V. t. X, p. 175. En réalité Nicole lui-même n'admet point de *pensées entièrement imperceptibles*. Il adme seulement des pensées si « *subtiles* » et si « déliées » qu'on les « sent », sans les « apercevoir » et sans les « distinguer ». Voici, par exemple, comment il rend compte de ces pensées . « Nous voyons une image de ce qui se passe dans notre esprit, dans ce qui arrive à l'égard des mouvements corporels. Quand une pierre tombe dans l'eau, et qu'elle vient à y occuper une place, l'eau qui l'occupait se répand en cercle sur la surface de l'eau, afin de la rendre égale, et l'on distingue ces cercles jusqu'à une certaine distance ; mais ensuite, quoique le mouvement s'étende bien plus loin, ces cercles deviennent insensibles, et il est à remarquer que, de même qu'il se fait un cercle de mouvement dans l'eau où cette pierre est tombée, il s'en fait un autre dans l'air à cause de la place qu'elle quitte. Comme on ne doit donc pas conclure qu'il n'y ait point de mouvement dans l'eau ni dans l'air quand on ne l'aperçoit pas, on ne doit point conclure de même qu'il n'y a pas de vues dans l'esprit, quand on ne s'en aperçoit pas. On ne se souvient de ces vues que quand elles sont grossières ; mais si elles sont fines, subtiles et déliées, on les sent, mais on ne les distingue pas. » NICOLE, Traité de la Grâce générale, t. I, p. 97. V. aussi p. 94 : « Ces vues non exprimées ne sont point distinctement et expressément conçues. L'esprit les voit et les sent d'une manière indistincte et confuse, et n'en a point d'idée nette et précise, dont il puisse se souvenir ordinairement. » Cf. t. II, p. 110 et suiv. Ailleurs, répondant au P. Hilarion, il déclare que ce *sentiment* n'est qu'une *moindre perceptibilité*, mais qui équivaut à une *imperceptibilité* complète par le fait que la pensée dite imperceptible est aussitôt *oubliée :* « Ces vues fines et ces sentiments déliés... ne subsistent presque pas plus dans l'esprit que des caractères écrits sur l'eau. » (*Ibid.*, t. II. p. 465.) « Ces sentiments déliés, joints à l'oubli qui les suit toujours de près, sont donc ces pensées imperceptibles que l'on a voulu marquer. » (*Ibid.*, t. II, p. 465 et p. 476.) Il rapproche cette « connaissance par sentiment » du « sentiment » tel que l'entend Pascal. (*Ibid.*, p. 463. On pourrait la rapprocher aussi de la *connaissance par sentiment* de Malebranche.

que de telles pensées ne serviraient à rien pour donner quelque vraisemblance à un système de grâce générale (72).

On veut que cette grâce, qui assiste tous les hommes, soit une bonne pensée que Dieu nous inspire pour nous exciter à accomplir le bien ou pour nous faire résister à la tentation du mal. On ajoute que cette grâce est *suffisante* (73), en ce sens tout au moins qu'elle rend la volonté proportionnée à ce qui est exigé d'elle (74). Et l'on prétend que des pensées imperceptibles sont aptes à cet office! N'est-ce pas se moquer du monde (75)? Comment une pensée me fera-t-elle connaître le bien ou le mal si je ne la connais pas elle-même? Tant vaudrait dire qu'une personne aurait été suffisamment mise en garde contre quelque danger, en ayant reçu l'avis pendant qu'elle dormait bien fort, ou dans une langue inconnue (76)! Ou suffisamment avertie de se trouver à une assemblée, quoiqu'on lui eût parlé si bas qu'elle ne se serait pas aperçue qu'on lui parlât (77)! De pensées qui sont pour nous comme si elles n'étaient pas, il est contre le bon sens (78) de croire que nous puissions tirer une aide suffisante, voire une utilité quelconque (79).

Pourtant, répliquent certains, nul ne conteste que, dans nombre de cas, des pensées imperceptibles, ou presque imperceptibles, ne soient « des principes très réels de nos actions (80) ». Que de gens, par exemple, s'imaginent n'avoir en vue que le service de Dieu ou le bien de leurs semblables,

---

(72) V. t. XL, p. 178-179. Cf. t. X, p. 547-548. — (73) Il s'agit, chez Nicole, d'une *suffisance* au sens des thomistes, qui ne passe jamais à l'acte sans l'intervention d'une *grâce efficace*, laquelle, elle, n'est pas donnée à tous. V. sur la Grâce efficace des thomistes, et sur celle de Nicole, notre tome III, ch. II. Cf. t. X, p. 465-466.

(74) V. t. XL, p. 179; t. X, p. 465. — (75) V. t. XL, p. 182. — (76) *Ibid.*, p. 182; Note II de Wendrock sur la IV[e] Provinciale. — (77) V. t. XXXI, p. 114. — (78) V. t. XL, p. 181. — (79) V. t. XVIII, p. 906. Cette argumentation se trouvait déjà, quant à l'essentiel, dans l'Apologie pour les Saints-Pères. Elle a été développée par Nicole contre les jésuites dans la note II sur la IV[e] Provinciale. Et Arnauld, dans les Règles du Bon Sens, ne fait que reprendre et retourner contre Nicole même, devenu le défenseur de la grâce générale, les raisons et souvent les formules de Wendrock. Par ailleurs, le thomiste *Contenson*, réfutant aussi la doctrine (soutenue par beaucoup de ses confrères) d'une grâce suffisante générale, use aussi la même argumentation. V. *Theologia Mentis et Cordis*, lib. VI, Dissert. VII, cap. I, qu. 5. Cf. sur Contenson et le thomisme, notre tome III, ch. II.

(80) NICOLE, Traité de la Grâce générale, t. I, p. 101.

alors que le vrai mobile de leurs démarches est une cupidité ou une ambition secrète ! — Nous le rappelions à l'instant. — Or, s'il peut y avoir dans le cœur des désirs mauvais dont on ne s'aperçoit point, qui sont suffisants néanmoins pour corrompre nos actes, pourquoi n'y en aurait-il pas aussi de bons, susceptibles également, tout en restant inaperçus, de nous mettre en état de bien faire (81) ?

Ceux qui raisonnent de la sorte n'oublient que deux points :

En premier lieu, les seuls exemples qu'on puisse assigner d'actions inspirées par des pensées occultes se rapportent à l'ordre de l'habitude ou de la nature (82). En réalité, nous avons déjà dit que les mouvements tout à fait naturels ou dérivant d'une habitude fort longue et fort confirmée se font par le seul jeu des organes du corps, en dehors de toute espèce de pensée. Mais accordons qu'il y intervienne des pensées, et que ces pensées soient imperceptibles (83). On accordera aussi que pour s'écarter de l'habitude ou de la nature, — ainsi pour avancer en tenant ses deux pieds serrés l'un contre l'autre, ou pour déguiser sa façon d'écrire, — il est besoin, non seulement de penser à ce qu'on fait, mais d'y faire attention, et par conséquent de s'en apercevoir (84). La réflexion de l'esprit et la *conscientia suæ operationis* sont la condition indispensable de l'effort. Elles deviennent d'autant moins nécessaires que l'action se conforme davantage à la pente marquée en nous par nos instincts, nos inclinations accoutumées, nos passions dominantes : la plus petite pensée d'un grand gain suffit à un avare pour y mouvoir sa volonté ; mais il en faudrait une bien forte et bien perceptible pour le disposer à faire tout le contraire de ce que font les avares (85). — Or maintenant, à quoi est destinée toute grâce intérieure, de quelque nom qu'on l'appelle ? Elle est destinée à porter l'homme vers le bien, lorsque la corruption héréditaire, et tous les vices qu'il y a ajoutés par sa faute, le tiennent tourné du côté du mal. Elle est destinée à lui faire aimer Dieu, lorsque sa concupiscence l'entraîne à

(81) C'est l'un des grands arguments de Nicole. *Ibid.*, p. 101-102. Saint-Cyran paraît bien avoir pensé de même. V. p. ex. : Lett. à M. de Rebours ; Lett. chrét. et spirit., 1744, t. II, p. 686-687. — (82) V. t. XL, p. 183 et suiv. ; t. X, p. 547. — (83) Arnauld l'accordait dans la Déf. de l'Ecrit géométrique. Il le nie dans les Règles du Bon Sens.

(84) V. t. XL, p. 183 ; Cf. p. 178. — (85) *Ibid.*, p. 183, 185. Cf. t. X, p. 547.

n'aimer que la créature, et à n'agir que pour soi-même. Elle est destinée à lui faire combattre ses passions, lorsqu'il met tout son bonheur à les satisfaire. Bref, l'objet de la grâce est d'aller directement à l'encontre de nos penchants les plus invétérés et les plus forts. Que vaudraient, pour un pareil objet, des pensées qu'on sentirait à peine ou point du tout, ou qui ne feraient que traverser l'esprit un instant sans laisser de traces (86)?

En second lieu, facile ou difficile, l'action à laquelle la grâce doit nous préparer, est une action *méritoire*. Mérite suppose *liberté :* et liberté, — pour ne rien dire qui ne soit hors de contestation, — suppose *volonté délibérée* (87). Or, qu'est-ce que la délibération, sinon l'examen attentif du parti qui s'offre à notre choix et des motifs que nous avons de le choisir? Et comment pourrait-il être question d'examen et de choix là où l'on ne s'aperçoit de rien (88). On répondra sans doute que dans les péchés d'ignorance et de surprise, l'âme est induite au mal par des mouvements de convoitise ou de passion sur lesquels bien certainement elle ne délibère pas, soit qu'elle en ignore la malice, soit qu'elle n'ait pas le loisir d'y réfléchir. Et cependant, nous y avons assez insisté, ce sont bien là de vrais péchés! — Mais justement, faut-il répliquer, l'analogie n'est qu'apparente entre les conditions du *démérite* et celle du *mérite*. Rappelons-nous l'axiome de saint Thomas, qui est celui de tous les théologiens : *Bonum ex integrâ causâ, malum ex quocumque defectu* (89). Il n'est pas nécessaire pour

(86) V. t. XI, p. 185 et p. 183. — (87) V. t. X, p. 624. — (88) «... Remarquez que cette pensée doit être telle que celui à qui Dieu la donne s'en aperçoive; autrement comment lui aurait-elle été une grâce suffisante pour prier, et comment n'aurait-il tenu qu'à lui d'y consentir et de l'embrasser, si elle n'avait eté dans son esprit que d'une manière si imperceptible qu'il ne s'en serait point aperçu? De sorte qu'à son égard ç'aurait été la même chose que si elle n'y avait point été. » (T. XVIII, p. 906 ; Cf. t. X, p 549.) Pour le dire en passant, c'est précisément l'argument dont se sert Malebranche pour combattre la doctrine thomiste qui tire l'efficace de la Grâce d'une *prémotion physique :* Afin de respecter la liberté, la grâce efficace doit être telle que la volonté puisse y consentir ou y résister (*posse dissentire si velit*, suivant la formule du Concile de Trente). Or la *prémotion physique* est quelque chose dont nous n'avons aucune conscience, à quoi par conséquent il n'est pas en notre pouvoir de consentir ou de ne pas consentir.

(89) V. t. IX, p. 331, Cf. plus haut.

pécher de savoir que ce qu'on fait est mal, ni de discerner exactement l'intention qui nous le fait faire : il suffit que *l'advertence de raison* porte sur l'acte même que l'on fait (90). Au contraire, pour être exempt de reproche, il faut agir à la fois selon le *devoir* et d'après *une intention droite*. Or la seule intention droite, on le sait, est celle par laquelle nous rapportons notre action à Dieu, et cela d'une manière non pas *implicite*, mais *explicite* (91), regardant expressément vers Dieu au commencement de l'action à accomplir, sinon pendant toute la durée de l'accomplissement (92). Une œuvre n'a de bonté proprement morale que si elle procède d'un amour réfléchi, et partant d'une connaissance distincte de Dieu. C'est à quoi, manifestement, une pensée imperceptible ne saurait ni suffire ni même contribuer. Si la Grâce est le principe du mérite humain, elle ne peut consister qu'en des pensées perceptibles.

Là-dessus, le P. Lami (93) et avant lui plusieurs auteurs molinistes (94), font une nouvelle instance. Le précédent argument, selon eux, prouverait trop. N'est-ce pas, d'après les Pères, le propre de la Grâce d'agir en nous d'une manière occulte et qui nous passe (95)? Est-il jamais un cas, dans toutes les bonnes œuvres que nous avons pu faire, où nous nous soyons aperçus de sa nécessité, de son efficace, ou seulement de sa présence? On devrait donc conclure que la Grâce n'agit point en nous, ou qu'elle nous manque toujours (96). Le vice de cette

---

(90) Voilà comment des mouvements de concupiscence auxquels nous ne réfléchissons pas peuvent nous faire commettre des péchés de surprise, soit en nous portant à des actions mauvaises en elles-mêmes, soit en viciant l'intention qui inspire nos bonnes œuvres. Cela n'empêche pas qu'en eux-mêmes, ces mouvements, tant qu'ils sont indélibérés, ne sont pas péchés. V. t. XVII, p. 276-277. Cf. t. X, p. 624. — (91) V. plus haut, p. 142.

(92) V. t. XVII, p. 318-319. — (93) V. t. XL, p. 190 et suiv. On sait que le P. Lami soutenait sur la Grâce générale des idées très analogues à celles de Nicole. C'est contre lui spécialement que sont composées les Règles du Bon Sens. — (94) V. t. XX, p. 267. — (95) *Ibid.*

(96) « Si cette raison (d'Arnauld) était de quelque solidité, on pourrait la lui rétorquer en bien des manières fort embarrassantes. Car qui empêche qu'on ne lui dise : Si la grâce était nécessaire à chaque bonne action, ne devrais-je pas m'en être aperçu par ces sentiments intérieurs par lesquels je connais intimement tout ce qui se passe en moi. Cependant, dans toutes les bonnes œuvres que j'ai pu faire, je ne me suis jamais aperçu ni de la nécessité, ni même de la présence de la Grâce. Donc, etc... » (Le P. Lami, cité *in*, t. XL, p. 191-192.)

Telle paraît avoir été l'opinion de Saint-Cyran, d'après les propos que

instance est de confondre ce que la Grâce opère en l'homme avec la manière dont elle l'opère. C'est le mode de l'opération divine, la voie par où l'Esprit Saint, s'insinuant au fond plus intime de nos cœurs, y suscite l'idée et le désir du bien, c'est cela qu'on doit, avec saint Augustin, déclarer impossible à comprendre, à plus forte raison à connaître d'une connaissance directe (97). Mais le terme même de l'opération, les pensées et les désirs résultant de cette influence secrète, sont choses qui se passent en l'âme, quoiqu'elles ne viennent pas de l'âme, et qui ne sauraient donc échapper à la connaissance qu'a l'âme de ses propres modifications. On peut bien constater en soi certains mouvements, sans en reconnaître l'origine (98). Que ce soit Dieu qui m'inspire le désir de donner l'aumône, et comment il me l'inspire, je ne le sais que par la foi en général, et par conjecture en particulier, non par sentiment intérieur (99), à moins qu'il ne plaise à Dieu de se faire sentir immédiatement à quelques âmes pieuses, plus attentives et plus recueillies en lui (100). Mais ce désir de donner l'aumône ne peut pas, lui, n'être pas saisi directement par la conscience. L'action de l'Esprit divin, considérée en elle-même, est (sauf faveur spéciale) entièrement imperceptible : l'impression qu'elle laisse en nous, au contraire, est nécessairement perçue (101).

---

rapporte Le Maître dans l'Apologie pour M. de Saint-Cyran (IVe partie), t. XXIX, p. 376.

(97) *Nec movere quemquam debet, quod nonnunquam Augustinus asserit, Deum miris et occultis modis agere ut velimus, et occulto ac ineffabili modo pias cogitationes immittere. Modum enim operationis istius arcanum esse dicit Augustinus, non ipsam operationem. Itaque sæpè fieri potest ut bonam aliquis cogitationem habeat, et tamen undè habeat nesciat : vel omninò ignoret, aut saltem dubitet an bona sit. Sed illud fieri nullo modo potest, ut aliquis cogitet, et se tamen cogitare omninò nesciat.* (T. XX, p. 267; Cf. t. XL, p. 191.

(98) V. t. XX, p. 267 et t. XL, p. 191. Cf. saint Augustin : « Je vois ce que je puis; mais je ne vois pas d'où me vient ce que je puis. » *Serm. 7 De Verb. Apost.*, cité in Réflex. phil. et théol., t. XXXIX, p. 492. — (99) V. t. XL, p. 191 — (100) *Ibid.*, p. 192; v. aussi t. XXVI, p. 53-54. Par là se trouvent définis la possibilité et le sens de la vie mystique. V. pour la vraie position d'Arnauld à l'égard du mysticisme, notre *IIe partie ch. I.*

(101) Considérations pour une âme abattue par une crainte excessive (t. XXVI, p. 10). — On voit la signification exacte, et, semble-t-il, non dénuée d'intérêt, de la doctrine de la Grâce, telle que la conçoit Arnauld, par rapport à *la psychologie de l'inconscient :* ce que cette doctrine exclut, c'est l'idée de *pensées actuelles imperceptibles*, c'est-à-dire de phéno-

Et l'on est donc inéluctablement ramené à l'aveu de Bellarmin, que plusieurs molinistes de bonne foi, Lescot entre autres, ont dû faire après lui, et dont ils n'ont seulement pas assez complètement tiré la conséquence : Quand nous n'éprouvons en nous aucune pensée de prier Dieu, quand nous ne sentons aucun mouvement vers le bien, on ne saurait dire que l'assistance de la Grâce nous soit donnée. Or il y a de nombreuses occasions dans la vie, — et même, faut-il ajouter, des occasions de péchés graves, — où nous ne sentons ni bon mouvement ni bonne pensée. La grâce suffisante donnée à tous est donc visiblement contraire aux faits : *Cum ipso experimento apertissimè pugnat* (102).

Comment tant de jésuites ne le veulent-ils pas voir (103)? Comment, ayant de la Grâce l'idée qu'ils en ont, peuvent-ils, en dépit du genre humain et de leur propre conscience, s'obstiner dans cette absurdité de dire que le secours de la Grâce ne nous

---

mènes psychologiques inconscients, qui s'intercaleraient au milieu de phénomènes psychologiques ordinaires, et qui joueraient le même rôle dans la vie de l'âme, à la conscience près. Ce qu'au contraire, elle affirme, c'est la réalité, au-dessous du plan de la vie consciente, d'un fond inconscient et mystérieux, d'où nos représentations et nos volontés conscientes tirent leur source (au moins celles qui ont une valeur morale ; quant aux autres, provenant du péché originel, elles supposent, nous l'avons vu, entre les hommes, une communauté radicale qui, elle aussi, relève de l'inconscient). Et ce fond mystérieux, cette réserve occulte d'énergie et de tendances, a évidemment beaucoup de rapport avec la *conscience subliminale* de certains psychologues.

(102) V. t. XL, p. 181. Le texte de Bellarmin cité ici (qui est ce même texte du *De Grat. et lib. arb.*, lib. II, cap. 6, qu'Arnauld cite dans tant d'autres ouvrages) conclut seulement que la Grâce ne nous est pas présente *continuellement* (*perpetuò*), c'est-à-dire, selon l'expression de Lescot, *singulis momentis vel horis*. Mais Bellarmin comme Lescot pense que la Grâce ne manque pas de nous être présente dans les occasions importantes (v. t. XX, p. 266). Arnauld n'a pas de peine à montrer que le témoignage de la conscience, auquel se réfèrent Lescot et Bellarmin, ne permet pas de dire que nous sommes secourus par la Grâce à chaque tentation, non pas même à chaque tentation de péché mortel (v. *Ibid.*, p. 266-267 et suiv.). D'autres théologiens se réduisent à dire que seuls les justes ont toujours la grâce suffisante, mais que cette grâce est simplement la *grâce habituelle* inhérente à leur état de justes; et non point une *grâce actuelle* (v. *Ibid.*, p. 265-266). Et cette dernière thèse, — pourvu qu'on entende le mot *suffisante* au sens des thomistes (c'est-à-dire au sens d'une *puissance* qui ne passera jamais à l'acte que moyennant l'intervention d'une *grâce efficace*), — est la thèse même d'Arnauld. V. pour la comparaison sur ce point de la doctrine d'Arnauld avec la doctrine des thomistes, notre tome III, ch. II. — (103) V. t. XX, p. 266.

fait jamais défaut? Il faut qu'ils aient dans l'esprit une autre pensée que celle qu'expriment leurs paroles (104). Et quelle pensée? C'est que la Grâce ne manque à personne, non pas en ce sens que Dieu la donne toujours actuellement à tous, mais en ce sens qu'il est toujours prêt de la donner, pourvu qu'il plaise aux hommes de la recevoir (105). Oui, telle est bien l'idée de derrière la tête des molinistes, quoiqu'ils fuient tant qu'ils peuvent de la déclarer; encore ne s'en cachent-ils pas trop, lorsque, avec certains de leurs prédicateurs, ils reprennent la comparaison semi-pélagienne de la Grâce « à une fontaine publique » (106) : de fait, ils n'ont point d'autre refuge pour sauver leur grâce universelle (107). Car interrogez le plus zélé défenseur du molinisme s'il n'a jamais offensé Dieu par l'emportement d'une passion déréglée sans avoir eu le mouvement de résister à cette passion, ou de demander à Dieu la force d'y résister : bien certainement il ne l'oserait assurer. Pressez-le donc de vous dire comment il n'a point manqué de grâce suffisante à l'endroit de cette tentation : tout ce qu'il pourra vous répondre est que Dieu était prêt de lui donner une grâce suffisante (ce qui est bien différent de la lui avoir donnée), mais qu'il n'a pas fait de son côté tout ce qu'il pouvait faire pour l'obtenir (108). — A la bonne heure! Les hommes peuvent donc, avant la Grâce, faire d'eux-mêmes quelque chose pour l'attirer en leur âme (109)? Voilà comme l'erreur engage au delà même de ce qu'on s'était proposé tout d'abord. Voilà comme, après avoir reconnu qu'il faut que la Grâce nous prévienne pour commencer la moindre démarche qui regarde notre salut, on passe ensuite, sans y penser, dans une erreur toute contraire, et on se trouve réduit à soutenir, sinon de parole, au moins dans le cœur, que si l'homme n'a ressenti aucun mouvement de grâce lorsqu'il en avait le plus besoin, c'est que Dieu a attendu que la nature prévînt la Grâce et qu'elle se l'acquît par ses propres forces (110)... Et quand on

---

(104) V. t. XVIII, p. 924-926. — (105) *Ibid.*, p. 926-927. — (106) *Ibid.*, p. 927. V. plus haut p. ....

(107) Arnauld fait observer qu'il en est de même à propos de la grâce générale de Nicole : Une grâce générale ne peut être qu'une « grâce offerte », non une « grâce donnée ». V. tome X, p. 467. Cf. plus haut note (11), p. 214.

(108) V. t. XVIII, p. 927.

(109) *Ibid.*, p. 927. — (110) *Ibid.*, p. 927.

en est réduit là, on n'est plus même dans le semi-pélagianisme, on est dans le pur pélagianisme (111).

C'est l'essence du pélagianisme de vouloir que la nature corrompue puisse trouver assez de force en elle-même pour se disposer à la grâce du Sauveur (112). Car c'est faire de la Grâce une suite et une dépendance de la nature, et par là même, de quelques mots qu'on se couvre, réduire l'ordre de la Grâce à celui de la nature (113).

(111) *Ibid.*, p. 927; cf. p. 925. On est encore dans le pélagianisme en ce sens que le secours effectivement fourni par Dieu à tous les hommes se trouve réduit aux seules forces du libre arbitre. V. *Ibid.*, p. 925.) — (112) *Ibid.*, p. 927. — (113) *Ibid.*, p. 925.

II

LA DISTRIBUTION DE LA GRACE VUE « A PARTE DEI »

A. — La justice et la bonté de Dieu dans la distribution de la Grâce.

Toute disposition à la Grâce doit être un effet de la Grâce. Autrement la Grâce ne serait pas entièrement *gratuite* (1): et dans ce cas elle ne mériterait pas le nom de *grâce* : *Alioquin gratia jam non est gratia* (2).

La *gratuité* de la Grâce : ce mot, qui résume l'enseignement de saint Paul, détruit, avec l'hérésie pélagienne, à tous ses degrés, le principal fondement du molinisme (3).

Quelle est, en effet, la raison essentielle qui pousse les molinistes, contre la tradition et contre l'expérience, à soutenir cette grâce suffisante donnée ou offerte à tous les hommes? C'est qu'ils ont l'esprit préoccupé de cette maxime pélagienne, que notre *devoir* et notre *pouvoir* sont termes corrélatifs, qu'il faut nécessairement que les hommes aient toujours la puissance de faire les choses auxquelles ils sont obligés, ou au moins qu'ils puissent toujours faire en sorte que cette puissance ne leur manque point (4).

---

(1) V. t. X, p. 281. — (2) *Rom.*, II, 6; cité *in* t. XVIII, p. 268, p. 231-311, etc., etc. — (3) V. t. XVIII, p. 857. — (4) *Ibid.*, p. 925. Cf. p. 767-768, 928-929, etc. Cette idée de la corrélation entre le *devoir* et le *pouvoir*

Et leur augmentation se formule à peu près en ces termes (5) :

Dieu ne commande point de choses impossibles; et si par aventure il en commandait de telles, le commandement serait injuste, et les hommes seraient excusables d'y contrevenir.

Or, la Grâce étant absolument nécessaire pour accomplir les commandements de Dieu, ces commandements nous sont impossibles, à moins que Dieu ne nous donne une grâce suffisante à cet effet.

Donc Dieu ne manque jamais de nous donner une grâce suffisante, à chaque fois que nous avons un devoir à remplir, ou (ce qui est la même chose) à chaque fois que nous nous trouvons dans le cas de pécher (1).

L'argument est fort, en apparence. Et saint Anselme avoue qu'il doit faire impression sur ceux qui, en cette matière, ne se fient qu'à la raison, et s'inspirent de sentiments purement humains pour juger de la justice divine (2).

En réalité, dans ce syllogisme à première vue si terrible (3), tout est ruineux :

La conclusion, d'abord, condamne les prémisses (4).

Car, quelque opinion qu'on se veuille forger des conditions d'imputabilité de nos actes, cela ne saurait évidemment rien changer à la vérité des faits. Or le fait est, nous l'avons établi, que nombre de gens manquent à leurs devoirs, succombent à des tentations, commettent et des fautes légères et des fautes graves, sans la moindre pensée de Dieu, sans le moindre désir du bien, donc sans aucune grâce suffisante, *médiate* ou *immédiate*. Dès lors, puisque les prémisses de notre syllogisme

---

est une de celles que Luther et Calvin s'attachent le plus à ruiner. V. p. ex., LUTHER, *De Servo Arbitrio*, éd. de Weimar, t. 18, p. 672 et suiv. — (5) V. par exemple la 3e proposition de Lessius censurée par la Faculté de Louvain : *Tota scriptura plena est præceptis et exhortationibus, ut peccatores convertantur ad Deum; atqui Deus non præcipit impossibilia; ergo dat illis sufficiens auxilium ut possint converti.* La trad. fr. est citée *in* t. XVI, p. 258.

(1) V. t. X, p. 273, etc. Cf. t. XVIII, p. 560 et suiv. — (2) V. t. XVIII, p. 492. — (3) V. t. XX, p. 471. — (4) V. t. XVIII, p. 847 et suiv., et 858 et suiv.

posent une alternative, — quiconque viole la loi, ou bien a la grâce suffisante pour l'observer, ou bien n'est pas coupable de ce violement (5), — et puisque l'expérience exclut manifestement la première branche de l'alternative, le seul parti possible est de s'en tenir à l'autre branche : donc la plupart des crimes qui se sont commis ou se commettent dans l'humanité, et spécialement les pires abominations des plus grands scélérats, ne sont que des péchés *matériels*, non des péchés proprement dits, que Dieu puisse avec justice imputer et punir (6)! Conclusion bien consolante pour les libertins, comme aussi pour les débauchés, les femmes perdues, les idolâtres, qui se trouvent tirer un tel avantage de leur exécrable état (7)! Conclusion bien propre à simplifier la tâche des confesseurs, et à alléger le fardeau de leurs pénitents (8)! On ne conçoit que trop les débordements auxquels mènerait une théologie si « accommodante » (9). Certes, M. Le Moine et presque tous les molinistes auraient honte d'y donner les mains (10) : et c'est pour échapper à cette extrémité qu'ils s'efforcent de faire passer leur principe, — tout péché commis en l'absence d'une grâce suffisante n'est qu'un péché matériel et non imputable, — pour une supposition abstraite qui ne se réalise jamais. « Nous disons bien, remarque le bon Père de la IVe Provinciale, que ces impies dont vous parlez seraient sans péché s'ils n'avaient jamais eu de pensée de se convertir, ni de désir de se donner à Dieu : mais nous soutenons qu'ils en ont tous, et que Dieu n'a jamais laissé pécher un homme sans lui donner auparavant la connaissance du mal qu'il va faire, et le désir ou d'éviter le péché, ou au moins d'implorer son assistance pour le pouvoir éviter. » Mais les molinistes auront beau répéter que toutes ces choses *doivent* se passer dans l'âme. Quel pécheur sera assez simple pour les en croire, contre son propre sentiment intérieur, dans une chose si incroyable (11)? Et comment ne préférerait-il pas se dire plutôt que, n'ayant point eu de grâce, il est excusé de ses péchés (12)? Quoi qu'il en soit, ce qui ressort de là, c'est qu'on ne peut admettre le principe

(5) V. t. X, p. 518-519.

(6) V. t. XVIII, p. 847 et suiv., 858 et suiv., et d'une façon générale tout le livre VIII du même ouvrage (l'Apologie pour les Saints Pères). — (7) *Ibid.*, p. 862 et suiv. — (8) *Ibid.*, p. 905-906. — (9) *Ibid.*, p. 906. — (10) *Ibid.*, p. 923. — (11) V. t. XVIII, p. 905-906. — (12) *Ibid.*, cf. IVe Provinciale.

moliniste sans tomber ou dans une extravagance insupportable, ou dans une impiété horrible (13). N'est-il pas clair que le principe est faux, qui conduit à de si abominables conséquences? N'est-il pas clair qu'il faut répudier les maximes pélagiennes qui servent de prémisses au raisonnement moliniste, l'une que l'imputabilité d'une faute dépend du pouvoir que nous avons de l'éviter, l'autre qu'il n'y a nul pouvoir d'éviter une faute là où manque la grâce suffisante de prière ou d'action (14)?

Regardons-les, maintenant, ces prémisses, en elles-mêmes (15). Sur le sujet de la *possibilité des Commandements*, on a entassé une foule de sophismes, qui sont tous issus d'une grossière confusion entre l'*impuissance physique* ou *involontaire*, et l'*impuissance volontaire*, — confusion bien facile à dissiper après ce qui a été dit de l'état du libre arbitre déchu (16).

Il y a une impuissance qui excuse (ou, si l'on préfère, qui dispense de l'observation des commandements) : c'est celle qui tient à des causes extérieures à notre vouloir et indépendantes de lui : ainsi l'impuissance de marcher quand on a les jambes brisées, d'écrire quand on a les mains coupées, de vivre éternellement quand on est une créature mortelle (17). A cela une volonté ne peut rien (18). Je ne donne pas l'aumône, alors que je voudrais bien la donner, parce que je n'ai pas de quoi la donner : cette impossibilité, non seulement me servira d'une excuse légitime devant Dieu, mais n'empêchera pas même qu'il n'accepte et ne récompense ma volonté toute une, comme si elle avait été accompagnée de l'effet (19).

L'excuse est déjà bien moins recevable, si cet empêchement, quoique extérieur à la volonté, a été posé par sa faute. Ainsi d'un homme qui s'est ôté, par sa négligence, les moyens de connaître ou de remplir son devoir. « Un homme ivre, dit saint Thomas, n'est point excusé d'un homicide qu'il commet,

---

(13) V. t. XVIII, p. 920; cf. p. 847.
(14) *Ibid.*, p. 854, p. 923, etc. — (15) V. sur tout ce qui suit : t. XX, p. 270 et suiv.
(16) V. là-dessus particulièrement, t. X, p. 515 et suiv., et t. XVIII, p. 570 et suiv. — (17) V. t. XX, p. 272; t. XVIII, p. 528. — (18) V. t. XX, p. 272. — (19) V. t. XVIII, p. 582.

lorsque c'est par sa faute qu'il s'est enivré (20). » Encore faut-il avouer qu'en ce cas la culpabilité pourrait à bon droit paraître atténuée; un savant théologien le remarque : « On a peine à comprendre qu'un homme qui n'a point de jambes soit coupable de ne pas courir, quand même ce serait par sa faute qu'il aurait perdu ses jambes (21). »

Mais où le doute n'est plus possible au regard du sens commun, c'est quand l'impuissance ne procède pas seulement de la volonté, mais est dans la volonté même (22). Par exemple, on dit qu'une passion violente, une habitude invétérée du vice rend l'homme incapable de vouloir autre chose que l'objet de son vice et de sa passion; l'avare est incapable de sacrifier, pour faire l'aumône la moindre parcelle de cet or qui lui est plus précieux que sa propre vie (23). D'où vient ici l'impossibilité? De la pente mauvaise que met dans le cœur l'avarice, ou la passion, quelle qu'elle soit, dont il est possédé. Or il est évident qu'une impossibilité de ce genre, loin de supprimer la culpabilité, l'augmente au contraire (24). Qui souffrirait qu'un voleur dît à ses juges : on me doit excuser si j'ai commis le vol qu'on me reproche, car j'ai une si grande propension à voler que je ne puis m'en empêcher? Tu en es d'autant plus méchant, diraient les juges, et tu mérites d'autant plus d'être pendu (25)! Les pélagiens mêmes ont reconnu que, plus un homme est corrompu et débordé, plus il est dans l'impuissance de mener une autre vie que la vie licencieuse à laquelle il s'est accoutumé. En serait-il donc moins criminel (26)? Tant s'en faut. Saint Thomas établit comme une règle certaine de la morale, que, dans la même espèce, les péchés d'habitude sont toujours plus grands que les autres (27). De quoi il rend une raison très claire : qui est que, le péché, consistant principalement dans la volonté, doit être d'autant plus grand que la volonté a plus d'inclination à pécher :

(20) *Sum. cont. Gent.*, lib. III, cap. 160. V. aussi Aug., *De Corrept. et Grat.*, cap. 11, cité *in* t. XVIII, p. 101-102.

(21) Nicole, Traité de la Grâce générale, cité *in* t. X, p. 518. — Arnauld, citant cette réflexion de Nicole, conteste les conclusions que Nicole prétend en tirer, mais non la réflexion prise en elle-même. Cf. *Ibid.*, p. 524. — (22) V. t. XVIII, p. 582; t. XX, p. 272-273. — (23) V. t. XVIII, p. 582. — (24) *Ibid.*, p. 582. — (25) V. t. X, p. 519. — (26) V. t. XVIII, p. 582. — (27) *Ibid.*, p. 583.

Ubi est major inclinatio voluntatis ad peccandum, ibi est gravius peccatum (28).

Or n'avons-nous pas précédemment établi que l'impuissance où est l'homme déchu d'observer les commandements sans la grâce, tient uniquement à la direction mauvaise que la volonté humaine, en la personne d'Adam, s'est imprimée à elle-même? Elle procède toute de l'affection par laquelle notre cœur s'adonne et s'attache à la créature (29). On ne doit pas comparer l'homme déchu à quelqu'un qui aurait perdu ses jambes par sa faute, mais plutôt à quelqu'un qui, ayant des jambes fortes, et étant obligé de courir, s'obstine à ne courir pas (30). L'impuissance à bien faire n'est là qu'une opiniâtre volonté de pécher (31). « C'est, dit saint Bernard, la volonté qui, étant libre, s'est faite esclave du péché en consentant au péché; et c'est encore la volonté qui se tient sous la domination du péché, en y demeurant volontairement assujettie (32). » Et voilà pourquoi, ajoute le même saint, si étroit que soit cet esclavage, il n'en laisse pas moins entière notre culpabilité, puisqu'il est volontaire, *ideo culpandum quia voluntarium* (33).

Bien mieux, — nous l'avons aussi expliqué, — un tel état ne mérite pas proprement le nom d'*impuissance* (34). A s'exprimer exactement, on doit dire des pécheurs enfoncés dans leurs vices qu'ils sont condamnés à pécher, non par défaut de puissance, mais par défaut de volonté (35), *non quia non potuerunt sed quia noluerunt* (36). Et c'est en ce sens que les Pères déclarent souvent l'observation des commandements possibles à l'homme. Elle est possible *absolument parlant* (37), parce que, — selon l'explication de Bellarmin, et aussi des Facultés de Louvain et de Douai, commentant saint Augustin, — une chose est en notre puissance qui se fait quand nous le

---

(28) S. Th., IIª IIªᵉ, qu. 156, art. 3; v. t. XVIII, p. 583.

(29) V. t. XX, p. 272-273. — (30) V. t. X, p. 518. Cf t. III, p. 590. Sur le vice de ces comparaisons molinistes, rapprochant notre impuissance à bien agir sans la grâce de l'impossibilité de passer la mer sans vaisseau, ou de courir les jambes cassées, comparaisons qui ne font que « brouiller tout », v. t. X, p. 503 et p. 524. — (31) V. t. XX, p. 273 et t. XVIII, p. 580-581. — (32) BERNARD. *Serm. 81 in Cantic.*, *in* t. XVIII, p. 535. Cf. t. X, p. 511; t. XX, p. 273, etc.

(33) V. t. XX, p. 273. — (34) *Itaque non hæc impotentia, sed pravitas.* T. XX, p. 273. Cf. p. 272. — (35) V. t. XXIII, p. 96. — (36) V. t. X, p. 515 et suiv. — (37), V. t. XVIII, p. 585 et p. 577.

voulons, et qui ne se fait pas quand nous ne le voulons pas (38). La Foi, par exemple, est au pouvoir du libre arbitre, parce qu'il croit s'il veut, et ne croit pas s'il ne veut, quoique d'ailleurs, pour se porter effectivement à vouloir croire, il ait besoin d'être préparé » par la Grâce, *præparatur voluntas a Domino* (39). Et ce qui est vrai de la Foi est vrai en général de tous les préceptes de la vie chrétienne. C'est en cela que consiste la douceur de la Loi de Dieu, qu'elle ne nous prescrit rien qui ne soit renfermé dans la plénitude d'une bonne volonté. Dieu ne nous demande que le cœur. Vouloir lui obéir, pourvu qu'on le veuille pleinement, c'est lui obéir. Et ainsi nul ne le veut qui ne le fasse, et aussitôt qu'il le veut (40), Dieu comptant pour fait tout ce que des obstacles extérieurs nous ont seuls empêché de faire : *Quidquid vis et non potes, factum Deus computat* (41). On est donc bien fondé à soutenir (42), puisqu'il suffit, pour observer les commandements, de le vouloir, que tous les hommes pourraient les observer s'ils le voulaient (43).

A la vérité, on présuppose, ce disant, que nous ne sommes pas ainsi faits qu'il nous soit absolument impossible de le vouloir. Au cas où la volonté serait dans une impuissance naturelle de vouloir faire le bien, dire qu'elle pourrait faire le bien si elle le voulait, ne serait plus qu'un jeu de paroles qui aurait très peu de sens (44). Mais précisément, nous le savons, la volonté étant par essence *facultas ad opposita*, pouvoir physique des contraires, l'idée d'une impuissance naturelle de la volonté à l'égard de ses propres actes, réserve faite du désir d'être heureux, — est une supposition aussi chimérique que celle d'une montagne sans vallée (45). Notre impuissance à bien vivre sans le secours divin, si rigoureuse qu'elle soit, laisse intacte dans notre volonté le *pouvoir physique* du bien

---

(38) *Ibid.*, p. 584 et suiv. *Hoc quisque in potestate habere dicitur, quod si vult facit.* Aug., *Retract.* II, 1 ; *De Spirit. et lit.*, cap. 31 ; *De civit. Dei*, lib. V, cap. 10 ; *De Grat. et lib. arb.*, cap 10, etc.

(39) Cf. Bellarmin, *De Grat. et lib. arb.*, lib. VI, cap. 15. V. t. XVIII, p. 586 et p. 58 et t. XX, p. 272.

(40) V. t. XVIII, p. 571. — (41) *Ibid.* Cf. Aug., *De lib. arb.*, lib I, cap. 3 ; *Confess.*, lib. VIII, cap. 6, etc. — (42) Quoique Le Moine traite cela d' « impertinence ». — (43) V. t. XVIII, p. 571. — (44) C'est une remarque de Nicole, admise par Arnauld. V. t. X, p. 506-507. — (45) *Ibid.*, p. 507-508. V. plus haut ch. I, p. 88.

comme du mal (46). Et, par conséquent, il n'y a rien à redire au langage ordinaire de la piété chrétienne, selon lequel, abstraction faite du besoin que nous avons de la Grâce, *il ne tient qu'à nous de faire le bien, Dieu ne nous commandant rien d'impossible* (47).

D'un côté, donc, il n'est pas vrai que les commandements de Dieu, même en l'absence de la Grâce, nous soient impossibles purement et simplement.

Et d'un autre côté, s'il y a en nous, à cet égard, quelque impuissance, cette impuissance, étant toute volontaire, ne saurait à aucun degré nous servir d'excuse (48).

Le raisonnement des défenseurs de la grâce générale s'appuie donc sur un principe doublement fragile.

---

(46) Outre le pouvoir physique qu'ont tous les hommes, les justes, spécialement, ont, même sans la grâce actuelle, un degré supérieur de pouvoir, à l'égard du bien, qui leur vient de la *grâce habituelle et des vertus infuses*, mais qui reste toujours *in genere potentiæ*. V. plus haut, p. 158-159 et notre t. III, ch. I et ch. II. Redisons qu'Arnauld admettait déjà cette *puissance naturelle* de faire le bien en l'absence de la grâce, même dans l'Apologie pour les Saints Pères, au temps de sa première théorie de la liberté. V. t. XVIII, p. 474. — (47) V. t. XXIII, p. 95-96. V. sur ce sujet de la possibilité des commandements de Dieu, t. XVII, p. 234-238; t. XVIII, p. 267 et suiv., 272, 273, 284, etc.; t. XX, p. 137-138; t. VII, p. 286-287, etc. Cf. Pascal, Ecrits sur la Grâce, éd. Br., t. XI, p. 156-296. V. aussi Lett. de Duguet, *in* Œuv. d'Arnauld, t. X, p. 589-596.

(48) V. t. III, p. 378 : « Rien n'est plus contraire à la doctrine de tous les saints qui ont soutenu la grâce de Jésus-Christ, que de vouloir qu'on ait besoin d'une autre possibilité que celle de la nature et du libre arbitre pour être coupable dans ce que l'on fait contre la Loi de Dieu, étant privé de la Grâce. » Arnauld renvoie sur ce point à la Tradition de l'Église romaine, t. III, 2e part., ch. IV, art. 2 et ch. VI, art. 4 et 5. A noter que Nicole, « qui paraît supposer dans son premier Traité, que, sans la grâce générale les péchés ne seraient pas *imputables*, désavoue cette conséquence odieuse dans sa 1re Dissertation contre le P. Hilarion, art. 2 et 4, et déclare que c'est une question dans laquelle il n'a pas besoin d'entrer pour soutenir sa grâce générale ». (Traité de la grâce générale, éd. 1715. Avertissement des éditeurs, t. I, p. 11.) Cf. le texte de Nicole, *ibid.*, p. 303 et suiv., t. II, p. 312 et suiv. Nicole réfute lui-même ses précédentes assertions et montre comment il peut être vrai que les péchés d'Adam ne lui eussent pas été imputables sans *adjutorium sine quo non*, quoique les péchés de l'homme déchu lui soient imputables même sans aucune grâce, même dans l'impuissance physique. (*Ibid.*, t. II, p. 299.) Duguet remarque cependant que toute la doctrine de la grâce générale est fondée sur ce principe ainsi désavoué par Nicole, et s'écroule si on l'abandonne. V. *loc. cit.*, t. X, p. 554.

Mais il est surtout, dans son esprit même, incompatible avec la notion chrétienne de la Grâce (49).

Que signifie, en effet, cette formule tant répétée, que nos fautes ne nous seraient pas imputables si nous ne recevions de Dieu une grâce suffisante pour les éviter? Que Dieu ne peut, à moins d'être injuste, nous refuser sa grâce, que cette grâce, donc, nous est *due*, et que nous y avons *droit* (50). Cela, les molinistes le proclament ouvertement. « Il est de la justice divine dit l'un d'eux, de nous accorder des grâces suffisantes lorsqu'il y a un commandement qui presse (51). » Un autre professe que « s'il y avait un seul damné qui n'eût point eu de grâce suffisante, il aurait juste sujet de se plaindre de Dieu » (52). Et pareillement, non sans quelques hésitations, M. Le Moine : « C'est par justice que Dieu donne sa grâce, supposé qu'il commande quelque chose qui ne se puisse pas faire sans grâce (53). »

« C'est par justice que Dieu donne sa grâce! » Que toute l'Église l'entende, ce blasphème arraché aux molinistes par la logique de leurs faux systèmes (1) : Jamais Pélage a-t-il rien dit de plus impie? Jamais l'orgueil humain a-t-il plus insolemment méconnu le don de la libéralité divine (2)? Il faut louer Dieu d'avoir tiré de ces pélagiens une si claire confession de leur erreur (3), et redire à leur sujet ce qui a été dit autrefois des premiers adversaires de la grâce : *Ecclesiæ victoria est vos apertè dicere quod sentitis* (4).

Car le mot seul le dit assez : le premier et le plus essentiel caractère de la *Grâce* est d'être donnée *gratis*, partant de ne

---

(49) V. *ibid.*

(50) V. t. XVI, p. 131. — (51) V. t. XXXI, p. 164-165; t. XXXI, p. 114-116. Cf. Le Catéchisme de Douai, *in* t. XVII, p. 770. — (52) Le théologal Habert, dans ses Sermons. V. t. XVI, p. 129. Cf. t. XVIII, p. 719. — (53) V. t. XVIII, p. 721-722. Cf. *Ibid.*, p. 21 et p. 913.

(1) V. t. XVIII, p. 721-723. Arnauld cite ici saint Augustin : *Multum delectat impietatem superbam, ut etiam id quod cogitur confiteri a Domino datum, non sibi donatum videatur esse, sed redditum.* (Lib. IV, *ad Bonif.*, cap. 6.) — (2) *Ibid.*, p. 722. — (3) *Ibid.* — (4) « Si la grâce est due, elle n'est plus grâce, mais dette, selon saint Paul. » (*Rom.*, IV, 4 et XI, 6.) V. t. XVI, p. 131. Cf. t. XVII, p. 353 et p. 354-355. V. t. XVIII, p. 268 et p. 908. V. aussi la citation de saint Augustin (*De Pecc. orig.*, cap. 24) : *Gratia enim non erit gratia ullo modo, nisi fuerit gratuita omni modo*; cité *in*, t. XX, p. 584.

pouvoir, en aucun temps et dans aucune condition de la nature humaine, être considérée comme une *dette*.

Elle n'était pas due à l'homme *innocent*. Nous l'avons déjà expliqué : On peut bien dire, après saint Augustin, que, Dieu créant un être destiné à la vision béatifique, il était de sa sagesse et de sa bonté de conférer en même temps à cet être l'aide surnaturelle sans laquelle nulle chose finie ne saurait parvenir à une fin si haute. Mais cela marque, en quelque manière, un *devoir* du Créateur envers Lui-même et ses propres perfections (5), et non point du tout un *droit* de la part de la créature (6).

---

(5) V. plus haut ch. I, p. 47; v. t. XVII, p. 147. Cf. t. XX, p. 564. V. aussi Jansénius : *Aliquo modo debitum.* (Lib. 1, *de Stat. puræ naturæ,* cap. 18.)

(6) V. t. XVII, p. 147. Il est vrai que saint Augustin paraît quelquefois reconnaître que la Grâce était due à l'homme innocent, puisqu'il affirme que, sans la Grâce, Adam eût été excusable de tomber dans le péché : *Si hoc adjutorium vel Angelo vel homini cum primum facti sunt, defuisset, quoniam non talis natura facta erat ut sine divino adjutorio posset manere si vellet, non utique suâ culpâ cecidissent. Adjutorium quippè defuisset sine quo manere non possent.* (Aug., *De Corrept. et grat.*, cap. 11.) C'est sur ce texte que Nicole s'appuie pour édifier son système de la grâce générale, parce que, dit-il, sans une grâce au moins égale à celle d'Adam, les hommes déchus sont dans une impuissance physique de faire le bien (v. Traité de la grâce générale, t. I, p. 154-155). Il a reconnu lui-même plus tard l'illégitimité de la conséquence (v. Rép. au P. Hilarion, *in* Traité, t. II, p. 499). C'est aussi sur ce passage de saint Augustin que Pascal se fonde pour affirmer que Dieu doit, non pas à tous les hommes, mais aux justes, qui sont revenus à l'état d'innocence, un secours au moins égal à celui d'Adam innocent. (V. Ecrit sur la Grâce, éd. Br., t. XI, p. 239.) Arnauld cite fréquemment le dit texte, et chaque fois pour faire ressortir la différence entre l'état de nature innocente, dans lequel le défaut de Grâce aurait été une excuse, et l'état de nature déchue, dans lequel il n'en saurait être une. (V. p. ex. t. XVIII, p. 767 et suiv. Cf. t. XX, p. 584.) Et quel est son argument? C'est qu'alors la grâce serait due. *Ibid.* Faut-il donc en conclure que la grâce était due à l'homme innocent? Non, si ce n'est au sens où nous l'avons dit : *Debitam, non creaturæ merito, sed sapientiæ et justitiæ divinæ.* (T. XX, p. 564.) Quoi qu'il en soit, il est certain qu'il y a là au moins quelque difficulté de langage. Et c'est ce qui a fait dire à Duguet, dans cette Lettre, où, pour réfuter Nicole, il reprend, d'une manière très complète et très précise, la pensée d'Arnauld : « Il ne faut pas faire ici de comparaison de notre état avec celui de l'homme innocent. Selon quelques théologiens Dieu devrait à sa justice et à sa bonté de le créer dans la justice. Mais ces théologiens n'ont pas cru que Dieu dût à sa bonté ni à sa sagesse de conserver l'homme dans la justice, puisqu'il a voulu, selon eux, que la persévérance dépendît du désir de l'homme. Mais une plus exacte théologie ne permet pas de soutenir que, dans aucun temps, la grâce ait jamais été une dette ;

A plus forte raison ne faut-il pas parler du *droit* à la grâce chez l'homme déchu (7). Et rien n'est plus étrange à ce propos que l'inconséquence de ces théologiens qui, soutenant d'une part la possibilité de l'état de pure nature, c'est-à-dire trouvant tout simple que Dieu ait pu constituer l'homme, avant le péché, en dehors de tout appui surnaturel, refusent d'admettre d'autre part qu'il le puisse aussi laisser sans secours après le péché (8). Ils font une loi à Dieu, pour user d'une expression de saint Augustin, « d'avoir plus de bonté pour les êtres les plus méchants et les plus impies, que pour les plus pures et les plus innocentes de ses créatures (9) »! Qui ne voit qu'au contraire, à supposer que l'homme ait eu d'abord quelques titres à l'assistance divine, il les a entièrement perdus par sa révolte? Et que s'étant volontairement retiré de Dieu, il a mérité, selon les règles les plus exactes de la justice, d'être à son tour abandonné de Lui? C'est l'enseignement constant de saint Augustin (10), et après lui de tous les Pères et Docteurs: « Dieu, dit saint Prosper, ne doit rien à l'homme, depuis sa chute dans le crime et la désobéissance, que la peine et le supplice (11). » Et saint Thomas: « Tous les hommes ont mérité, par le péché du premier homme, d'être privés du secours de la Grâce; et ainsi c'est par justice qu'elle n'est point donnée à tous ceux à qui elle n'est point donnée (12). »

---

ni à l'égard de l'homme, ni à l'égard de Dieu même, qui, à plus forte raison depuis le péché, ne doit aux hommes que des châtiments. » (T. X, p. 554.)

(7) V. t. X, p. 554. — (8) Il s'agit de molinistes comme Habert, ou de thomistes d'une certaine sorte, comme Nicolaï. V. t. XVII, p. 148, et t. XX, p. 564-565:

Debitam dicit (Jansénius) *non creaturæ merito, sed sapientiæ et justitiæ divinæ, quæ id exigit. At tu, qui hoc in Jansenio carpis, etiam homini lapso deberi gratiam dicis eodem modo quo innocenti Jansenius? Et si, inquis in suffragio censorio* (il s'agit du suffrage exprimé lors de la Censure de Sorbonne), *non debet nobis quòd ab illo juvamur, debet sibi nihilominus quod nos juvat. In quo alterum judicas, teipsum condemnas.* (*Ibid.*, p. 564-565. [Ce passage est tiré des *Nicolaï Molinisticæ Theses*, composées par Nicole de concert avec Arnauld.]

(9) Aug., Lib. IV, *Cont. Jul.*, cap. 8. V. t. XVII, p. 148. — (10) V. *De Corrept. et grat.*, cap. 10; *De nat. et Grat.*, cap. 5, etc.; *Ep. 194 à Sixte*, etc., *in* t. X, p. 272-273; t. XVI, p. 130-131; v. aussi *De Prædest. Sanct.*, cap. 8:

Cur non omnibus detur (fides) fidelem movere non debet, qui credit ex uno omnes in condemnationem sine dubitatione justissimam, itâ ut nulla Dei esset justa reprehensio, etiamsi nullus indè liberaretur.

(11) Prosp., *Ad excerpt. Genn.*, cap. 6, cité *in* t. XVIII, p. 268. — (12) Saint Thomas, Iª IIæ, qu. 106, art. III, ad 1, cité *in* t. XVIII, p. 615-616.

Quand, après cela, on ose prétendre avec M. Habert : « S'il y avait un seul damné qui n'eût point eu de grâce suffisante, il aurait un juste sujet de se plaindre de Dieu », il est clair qu'on foule aux pieds les deux dogmes essentiels sur lesquels, selon saint Augustin, repose toute la foi chrétienne : le péché du premier Adam, et la rédemption du second (13). On détruit le péché originel, en voulant que Dieu ne puisse refuser sa grâce à ceux qui, si le péché originel n'est pas un mot, sont conçus dans l'iniquité et naissent ses ennemis (14). Et du même coup on anéantit la Croix du Sauveur. Car qu'on y songe : on prétend que Dieu ne saurait légitimement prescrire une loi aux hommes, ni en sanctionner l'accomplissement, à moins que de leur prêter l'aide nécessaire. Mais, que Dieu nous impose des commandements, qu'il soit notre juge, qu'il nous punisse de nos fautes, ce n'est pas une supposition, c'est un fait cent fois attesté par l'Ecriture (15) : pas plus après qu'avant la chute, Dieu ne dispense ni ne peut dispenser personne du devoir d'être pieux, honnête, chaste, et sincère (16) : il ne pouvait donc se dispenser lui-même de nous donner sa grâce, quand le Christ ne se fût pas incarné pour nous la mériter. Même sans le Christ, même sans la Croix, il était aussi impossible à Dieu de nous laisser sans secours, qu'il lui est impossible d'être injuste. Et s'il en est ainsi, le mot de saint Augustin revient une fois encore : *Jésus-Christ est mort en vain* (17).

Cf. IIa IIae, qu. II, art. 5, ad. I, cité *in* t. X, p. 279 ; t. XVIII, p. 518, etc. — (13) V. t. XVI, p. 129 et suiv. Cf., Aug., *De Pecc. origin.*, cap. 24. — (14) *Ibid*, p. 130. — (15) V. t. XVIII, p. 722-723. — (16) *Ibid.*, p. 729.

(17) Il faut citer ici toute la page. Après avoir, dans une argumentation serrée, et avec textes à l'appui, montré les conséquences des maximes molinistes, Arnauld conclut, dans un mouvement auquel il demande pardon « à son cher lecteur » de se laisser emporter : « Orgueilleuse philosophie ! Car tu ne mérites pas le nom de théologie, étant si ingrate contre ton Dieu ; jusqu'à quel excès portes-tu ceux que tu enivres de tes folles et extravagantes maximes ? La Grâce t'est due par justice si tu es obligée de faire des choses que tu ne saurais faire sans grâce. Or tu ne serais pas si impie que de ne te pas croire obligée d'observer la Loi de Dieu, ou si pélagienne que de croire que tu la puisses observer sans grâce. Il faut donc que tu croies aussi que lorsque Dieu te donne des grâces, s'il est possible qu'il te les donne, demeurant en cet état, tu n'en es pas redevable à sa miséricorde, mais seulement à sa justice, comme ne t'ayant rien donné qu'il pût ne te pas donner sans être injuste. Et si cela est, quelle obligation as-tu à la Croix de ton Sauveur ? Car quand il ne serait pas venu dans le monde, et qu'il ne serait pas mort pour toi, n'aurais-tu pas été obligée d'aimer ton Dieu,

Jésus-Christ n'est pas mort en vain. C'est donc que nous ne pouvions, ni nous passer de sa grâce, ni trouver en nous, indépendamment de lui, de quoi nous la procurer. Ces deux points, du reste, reviennent au même, étant évident que nous sommes incapables de faire quoi que ce soit pour mériter la Grâce, si nous sommes incapables de faire aucun bien sans elle. Et ainsi il ne suffit pas de convenir que l'homme déchu n'a point *droit* à la Grâce : il faut reconnaître que rien en lui n'est susceptible de l'y disposer : *Nullam habet in vobis salvatrix gratia sedem* (18).

Ne nous arrêtons point, dès lors, à cet adage de l'École cher à la secte de Molina, que Dieu ne dénie jamais de grâce à ceux qui font ce qu'ils peuvent : *Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam* (19). Cet adage, entendu en son sens strict, et comme désignant l'effort *naturel* de l'homme *facienti quod in se est ex viribus naturæ* (20), est une hérésie pélagienne (21) ; car il implique cette double erreur : 1° que la nature

de ne le pas offenser, et de ne pas violer ses commandements ? Et l'aurais-tu pu faire sans grâce ? Il faut donc que tu t'imagines que, quand tu n'aurais point eu de Rédempteur, toutes les grâces que tu crois t'être toujours présentes et te donner toujours le moyen d'accomplir ces devoirs indispensables à la créature envers le Créateur, t'auraient été dues par justice, et qu'ainsi sans Jésus-Christ, sans sa mort et sans ses mérites, il était aussi peu possible que Dieu ne te donnât pas ses grâces, comme il est impossible qu'il soit injuste. Certes, après cela, tu n'as que faire de dire que, si l'on t'oblige à avoir d'autres pensées, et à attendre ton salut de la pure miséricorde de ton Dieu, sans croire que sa grâce te soit due en aucune sorte, tu aimerais mieux être mahométane que chrétienne, car tu peux bien être mahométane, mais non pas chrétienne, ayant ces pensées. Tu ne peux pas être chrétienne, en refusant de reconnaître que Jésus-Christ est ton unique salut, et tu refuses de le reconnaître pour tel, tant que tu croiras que sans lui la grâce nécessaire pour aimer Dieu de tout ton cœur, qui est la première de tes obligations, et la plus essentielle à ton salut, t'aurait été donnée comme t'étant due par justice. Tu ne peux pas être chrétienne, en renonçant au premier fondement du christianisme, qui est une reconnaissance sincère de ce que nous devons à Dieu, de nous avoir retirés, par sa seule miséricorde, de la servitude du péché, dont il nous était impossible de nous dégager par nous-mêmes : et tu y renonces, en attribuant cet effet, non pas à sa seule miséricorde, mais à sa justice. » (T. XVIII, p. 723-724.)

(18) Prosp., *Carm. de Ingrat.*, cap. 19, *in*, t. XVIII, p. 674. — (19) V. t. X, p. 226 et suiv. — (20) C'est en ces termes (qui sont de Lessius) qu'Arnauld présente la maxime, comme exprimant le sentiment moliniste, *in* t. XVIII, p. 674. V. aussi t. III, p. 303. — (21) De l'aveu même de Bellarmin, *De Grat. et lib. arb.*, (lib. VI, cap. 6), *in* t. X, p. 227-228.

déchue puisse accomplir par ses seules forces quelque chose qui soit moralement bon, et agréable à Dieu à quelque degré; et ensuite qu'une vertu de l'ordre naturel, fût-elle exempte de péché (ce qu'elle n'est pas), pût avoir la moindre proportion avec l'ordre surnaturel de la Grâce, et y servir de préparation (22). La seule expérience, pourtant, fait assez voir combien Dieu a peu d'égard à ces prétendues vertus naturelles dans la distribution de sa grâce, puisque souvent il la donne aux plus désespérés pécheurs, — telle cette femme dont parle l'Évangile, ou Zachée, ou saint Mathieu, ou le Bon Larron, — tandis qu'il la refuse à ceux qui paraissent les plus honnêtes, — comme étaient les pharisiens au temps de Notre-Seigneur, et, au temps des apôtres, Sénèque et Philon (23). Que si maintenant on veut prendre la maxime en un autre sens, et dire que Dieu ne refuse jamais sa grâce à l'homme qui s'y prépare comme il faut, mais que nul ne s'y prépare comme il faut qu'en tant que sa volonté est déjà aidée et mue par l'influence divine, alors la sentence est très vraie, et très conforme à saint Thomas et à saint Augustin (24). Seulement elle ne signifie rien de plus, sinon ce qui a été expliqué à propos de la grâce de prière : qu'il y a des degrés dans la grâce, et qu'une grâce nous met en état d'en acquérir une autre (25). Bien interprétée, la sentence de l'Ecole ne fait donc que confirmer cette vérité catholique que toute disposition à la Grâce vient de la Grâce même, *sine gratià nemo currit ad gratiam* (26) et que par conséquent, si l'on remonte à l'origine, la Grâce est absolument gratuite (27).

La Grâce « est donnée par pure miséricorde à ceux à qui elle est donnée » (28). — C'est justement pour cela qu'elle n'est pas donnée à tous (29).

— (22) V. t. X, p. 226-228. — (23) V. t. X, p. 226-227. — (24) *Ibid.*, p. 226-227. Cf. SAINT THOMAS, Iª, qu. 62, art. 3, ad. 3 ; Iª IIªᵉ, qu. 109, art. 6, ad. 2 ; qu. 112, art. 3, *in* t. X, p. 227 et t. X, p. 683-684. — (25) *Ibid.*, p. 227. — (26) PROSP., *Ad Cap. Gall.*, object. 8, et *Carm. de Ingrat.*; AUG., *De corrept. et grat*, cap. I : *Desiderare auxilium gratiæ, initium gratiæ est.* T. X, p. 227 et suiv.) — (27) V. t. X, p. 300-301 ; t. XVII, p. 354-355.

(28) AUG. *Ep. ad Vital.* 217, cité *in* t. XVIII, p. 356, etc. — (29) C'est la formule même de saint Fulgence (*De Verit. Prædest.*, cap. 14) : *Gratiam Dei non omnibus hominibus dari : gratuitum quippè donum Dei est gratia.* (T. XVIII, p. 315.)

Non que la Grâce ne pût être à la fois gratuite et universelle (30). Mais, comme elle ne saurait manquer d'être universelle ainsi que la nature, si elle était due, le fait qu'elle n'est pas donnée à tous, fait éclater, dit saint Augustin, cette vérité que Dieu ne la doit à personne. *Dando enim quibusdam quod non merentur, profecto gratuitam ac per hoc veram suam gratiam esse (Deus) voluit : non omnibus dando quid, omnes mererentur ostendit* (31).

« L'Esprit souffle où il veut (32). » Il aide les uns et non point les autres, beaucoup ceux-ci et peu ceux-là (33) ; et, ajoute le même saint Augustin, réfutant par avance l'impertinence de ce moliniste, « nul n'a sujet de se plaindre », puisque ce qui part d'une absolue *libéralité* peut bien se répandre avec une souveraine *liberté* (34).

Mais, objectera-t-on, n'est-ce pas précisément cette considération de la libéralité de Dieu et de sa bonté infinie, qui nous empêche de croire à une grâce *partiale* (1) ?

En droit, sans doute, Dieu n'était point tenu de nous conférer sa grâce; et aucun de nous n'y eût pu prétendre, si le Christ n'était venu nous l'acquérir au prix de son sang. Mais en fait le Christ est venu. En fait, Dieu a tant aimé le monde qu'il a envoyé son Fils unique afin de le racheter et de le sauver (2). Comment donc, en suite de la Rédemption, tous les hommes ne reçoivent ils pas des moyens suffisants de salut ? Est-ce le Fils, qui n'a pas entendu mourir pour tous ? Est-ce le Père,

(30) V. t. XVIII, p. 718-719. Il faut noter que la grâce du Créateur était commune à tous les anges, et l'eût été à tous les hommes si la faute d'Adam n'était survenue. — (31) Aug., *De Dono Persev.*, cap. 12. V. t. XVIII, p. 552. V. aussi *ibid.*, cap. 8, cité *ibid.*, p. 268-269. — (32) Joan. III, 8. — (33) Aug., *de Peccat merit. et remiss.*, lib. II, cap. 5 ; V. t. XVIII, p. 376, etc. — (34) Aug. *De Nat. et Grat.*, cap. 5. *Ibid.*, p. 719-720.

(1) V. t. XVIII, p. 929 et suiv. Le mot *partial* (dans le sens où il est employé ici) est du vocabulaire courant d'Arnauld et de son temps (V. p. ex. la 1re Apol. de Jans. Sur cette idée des jésuites que « la miséricorde de Dieu ne serait pas parfaite et infinie comme lui, si ses grâces n'étaient universelles et sans bornes ». V. t. XXXI, p. 7. — (2) Joan. III, 26 (t. XVIII, p. 189).

qui ne veut pas appliquer à tous le bénéfice de cette mort? L'une et l'autre hypothèse vont contre les paroles formelles de saint Paul : *Jésus-Christ est mort pour tous les hommes*, et *Dieu veut que tous les hommes soient sauvés* (3).

Il ne peut être question de contredire ou d'éluder des versets de l'Écriture (4).

Mais il s'agit de savoir en quel sens il convient de les entendre (5). Comme le dit saint Jérôme, l'Écriture ne consiste pas dans les simples termes, mais dans le sens et l'intelligence » (6). Et cette intelligence se doit prendre, tant de l'Écriture même et d'une exacte observation de son langage divin, que de la voix de l'Église, qui l'interprète par la bouche des Pères et des Conciles (7).

Or c'est la voix même de l'Église, c'est l'ensemble des analogies de l'Écriture, qui nous interdisent en l'espèce de prendre les paroles de saint Paul à la lettre.

Dieu veut que tous les hommes soient sauvés et viennent à la connaissance de la vérité. — Prétendra-t-on qu'il faut donner au mot *veut* le sens d'une volonté expresse et arrêtée, et au mot *tous* le sens d'une universalité sans aucune exception (1)? Alors on aboutira à cette absurdité que la volonté du Tout-Puissant n'est pas accomplie. Car il y a manifestement un

---

(3) I *Tim.*, II, 5-6 ; I *Tim.*, II, 3-4. L'explication de ces deux textes tient une place considérable dans les controverses du temps. Jansénius n'y avait consacré que 2 chapitres (Lib. III, *De Grat. Christ. Salv.*, cap. 20 et 21). Arnauld a dû y revenir continuellement. Tout l'essentiel de sa pensée sur ce point est dans les livres II et III de l'Apologie pour les Saints Pères (t. XVIII, p. 72-310).

(4) V. t. XVIII, p. 455. V. aussi t. XXXIX, p. 743, etc. Arnauld a remarqué cent fois que c'est par une insigne calomnie que les semi pélagiens ont accusé saint Augustin autrefois, et que les molinistes accusent aujourd'hui ses disciples, de contredire les termes de saint Paul (v. notamment t. XVIII, p. 211-212 et tous les écrits composés sur le sujet des Cinq Propositions, *in* t. XIX). Cette seule remarque fait assez voir combien est absurde en sa rédaction la 5e Proposition que le décret d'Innocent X (ou plutôt d'Alexandre VII) attribue à Jansénius : *Semipelagianum est dicere Christum pro omnibus omninò hominibus mortuum esse, aut sanguinem fudisse.* — (5) V. t. XVIII, p. 455. — (6) Hieron. *adv. Lucif.*, *in* t. XVIII, p. 163. — (7) V. t. XVIII, p. 163.

(1) Sur l'ambiguïté des mots *tous* et *veut* dans la formule de saint Paul, v. notamment t. XXXIX, p. 569 et p. 637-638.

grand nombre d'hommes qui, avant ou après l'Incarnation, n'ont point reçu communication de la vérité; et on est bien obligé d'admettre, — à moins de tomber dans l'hérésie attribuée à Origène, que l'enfer n'existe point et que tout le monde sera sauvé tôt ou tard (2), — qu'il y en a un nombre beaucoup plus grand encore qui ont été ou seront damnés. Dieu en cela ne fait donc point ce qu'il veut! — Qui oserait soutenir un tel blasphème (3)? *Omnia quæcumque voluit Deus facit* disent les Psaumes (4); et, comme le remarque saint Augustin, c'est ce premier article du Symbole : « Si nous ne croyons que Dieu fait tout ce qu'il veut, nous renversons le premier article de notre confession de foi, où nous déclarons que nous croyons en Dieu le Père Tout-Puissant puisqu'il n'est appelé Tout-Puissant avec vérité que parce qu'il fait tout ce qu'il veut, et l'effet de la volonté du Tout-Puissant, n'est point empêchée par la volonté d'aucune créature (5). » Saint Thomas dit semblablement : la volonté divine étant la cause universelle de tout ce qui est, il est nécessaire qu'elle soit toujours accomplie (6). Qu'elle soit accomplie en toutes choses, non seulement dans les événements de la nature matérielle, mais dans ceux aussi qui dépendent de la volonté humaine. Par quelque moyen que ce soit, — de quoi nous ne nous occupons pas présentement (7), — « Dieu incline où il lui plaît », dit le livre des *Proverbes*, « le cœur des Rois » (8); et à plus forte raison celui des autres hommes, dont il tourne les désirs du côté qui lui semble convenable avec autant de facilité qu'un jardinier qui conduit les eaux d'un ruisseau (9). Même les volontés mauvaises n'ont garde de faire obstacle à ses résolutions puisque, comme les bonnes, quoique d'autre manière, elles ne laissent pas d'être gouvernées par Lui, et qu'il sait faire servir les méchants à ses desseins (10). — Qui nie cela renouvelle le

(2) V. t. XXXIX, p. 570. — (3) V. sur tout ce qui suit : t. XVIII, p. 74 et suiv. ; t. XIX, p. 172 et suiv. — (4) *Ps.* CXIII, 13. — (5) Aug., *Enchirid.*, cap. 96. V. t XIX, p. 174. — (6) Saint Thomas, Ia, qu. 19, art. 6; Ia, IIae, qu. 112, art. 3. V. t. XIX, p. 177, etc. — (7) C'est la question qui sera traitée dans le ch. III (*l'Efficace de la Grâce*). — (8) *Prov.* XXI, 1. Cf. Aug., *De corrept. et grat.*, cap. 14. — (9) V. t. XVIII, p. 90.

(10) *De his etiam qui faciunt quod non vult, facit quod vult.* (Aug., *De corrept. et grat.*, cap. 14), et encore : *Non est itaque dubitandum voluntati Dei humanas voluntates non posse resistere quominus faciat ipse quod vult : quandoquidem etiam de ipsis hominum voluntatibus quod vult cum vult*

manichéisme. Et pas un théologien chrétien ne s'y risquerait. Il n'est point de théologien qui ne donne les mains à cette sentence de saint Fulgence, que la volonté souveraine de Dieu se réalise immanquablement et dans le monde, et dans l'homme : *Quod vult (Deus) semper insuperabiliter facit, hoc utiquè in nobis impletur quod omnipotens Dei voluntas incommutabilis et insuperabilis habet* (11). Il n'en est point non plus qui ne doivent souscrire à cette autre sentence de saint Augustin que rien, au dehors ni au dedans de l'homme, ne saurait empêcher que l'homme ne soit sauvé, si Dieu le veut : *Deo volenti salvum facere nullum hominis resistit arbitrium* (12) : et à celle de saint Prosper, plus explicite encore : « S'il veut sauver tout homme en tout temps, en tout lieu, l'indubitable effet suit le pouvoir d'un Dieu » : *Nam si nemo usquam est quem non velit esse redemptum, haud dubiè impletur quidquid vult Summa Potestas* (13). Là-dessus tous les Pères sont d'accord, et tous les Docteurs scolastiques (14) ; et les molinistes les plus enragés ne tentent pas d'y contredire (15) : *si Dieu voulait, d'une volonté formelle, que tous les hommes fussent sauvés, tous le seraient* (16) ; partant, le verset de saint Paul, *Dieu veut que tous les hommes soient sauvés*, a besoin d'être interprété.

Comment donc le faut-il interpréter ?

Comme on voudra, répondent saint Augustin et saint Fulgence, « pourvu qu'on ne lui donne pas un sens qui nous oblige de croire que le Dieu Tout Puissant ait voulu une chose laquelle n'ait point été faite » (17).

---

facit. (*Ibid.*) V. aussi *Enchirid.*, cap. 97, etc., cité *in* t. XVIII, p. 90. Cf. Rép. au P. Annat, et Jansénius, lib. II, *De grat. Christ.*, cap. 24

(11) Fulg., lib. II, *De Remiss. Peccat.* V. t. XIX, p. 175. Cf. le Concile de Sardaigne : *Semper quippè voluntas Dei omnipotentis impletur, quia potestas ejus nullatenus vincitur*, cité *in* t. XVIII, p. 109. — (12) Aug., *De Corrept. et Grat.*, cap. 14 ; v. t. XVIII, p. 91. — (13) Prosp., *Carm. de Ingrat.*, cité *in* t. XVIII, p. 108 ; v. t. XIX, p. 175. Les vers français qui traduisent les vers latins de saint Prosper sont classiques à Port-Royal. Il est remarquable que la 12e proposition condamnée par la Bulle *Unigenitus* reproduit identiquement cette phrase de saint Prosper : *Quando Deus vult salvare animam, quocumque loco, quocumque tempore, effectus indubitabilis sequitur voluntatem Dei.*

(14) V. sur cet accord, notamment t. XVI, p. 187 et suiv. ; t. XVIII, p. 109-110 et suiv. — (15) V. t. XVIII, p. 87. — (16) *Ibid.*, p. 108.

(17) Aug., *Enchirid.*, cap. 103 ; Fulg., *De Incarnat. et Grat.*, cap. 29. V. t. XVIII, p. 108-109. Cf. t. XVI, p. 187.

Et, dans ces limites, la Tradition nous donne le choix entre plusieurs interprétations également plausibles (18).

On peut, avec saint Augustin et ses disciples, laissant toute sa force au mot *volonté*, considérer que, dans l'Écriture le mot *tous* ne désigne pas toujours une universalité sans aucune exception, qu'il y est quelquefois synonyme de *plusieurs* (19), — par exemple lorsque l'apôtre déclare que « tous les hommes sont justifiés par la justice d'un seul » (20); — et cette acception s'expliquera ici de deux manières : ou bien suivant ce que les logiciens appellent *distributionem commodam* (une distribution accommodée au sujet dont on parle), en ce sens que ceux qui sont sauvés le sont tous par la seule volonté de Dieu, comme nous disons que Dieu enseigne à tous les hommes de venir à Jésus-Christ, parce que nul ne vient à lui qui n'ait été enseigné du Père (21); — ou bien suivant ce que les logiciens appellent *distributionem pro generibus singulorum et non pro singulis generum* (22), (l'emploi d'un terme universel pour désigner les divers genres d'une chose, et non chaque chose en particulier de ces divers genres), en ce sens que Dieu sauve toutes sortes d'hommes, de toutes sortes de professions, d'âge, de sexe, et de pays, comme nous disons que tous les hommes furent sauvés par le moyen de l'Arche, quoiqu'il y en eût une infinité qui périrent par le Déluge, parce qu'il y en eut quelques-uns de chaque espèce qui furent préservés (23).

L'une et l'autre explication sont proposées par saint Augustin et confirmées par de nombreuses analogies tirées de l'Écriture (24). La seconde, en particulier, qui est certainement la

(18) V. t. XXXIX, p. 569. — (19) V. t. XVIII, p. 55, 56, 57; p. 75 et surtout p. 114 et suiv.; t. XVI, p. 120-122. Cf. la citation de saint Fulgence, t. XVI, p. 205.

(20) *Rom.* V, 18; *in* t. XVI, p. 120-121. V. pour d'autres exemples analogues, t. XVIII, p. 171 et suiv. — (21) V. une série de textes de saint Augustin dans ce sens, et spécialement *De Prædest. Sanct.*, cap. 8; *De Nat. et Grat.*, cap. 41; lib. VI, *cont. Jul.*, cap. 12; *Enchirid.*, cap. 103; *Ep. 217 ad Vital.*, etc. Cf. t. XVI, p. 207 et suiv. — (22) Ces expressions scolastiques sont celles dont saint Thomas se sert pour rendre compte des deux explications données par saint Augustin à la phrase de saint Paul. V. Iª, qu. 19, art. 6; t. XVI, p. 207 et suiv.; t. XVIII, p. 85.

(23) AUG., *De Corrept. et Grat.*, cap. 14, *Enchirid.*, cap. 103; lib. IV, *cont. Jul.*, cap. 8, etc. V. t. XVI, p. 208 et suiv.; t. XVIII, p. 75 et suiv.

(24) Dans les deux cas l'emploi du mot *tous* pour désigner une *partie*

plus naturelle et la plus claire (25), s'accorde tout à fait avec l'ensemble du passage de saint Paul d'où elle est tirée (26). Car c'est après avoir ordonné de « prier pour tous les hommes », et après avoir ajouté « spécialement pour les rois », et pour ceux qui sont élevés en dignité, que l'apôtre observe que ces prières seront agréables à Dieu notre Sauveur, « qui veut que tous les hommes soient sauvés et viennent à la connaissance de la vérité ». N'est-il pas manifeste que saint Paul a en vue ici la variété des conditions humaines, et le besoin qu'elles ont toutes, sans en excepter les plus élevées, de l'assistance de Dieu (27)? L'explication de saint Augustin, quoi que dise le P. Petau, n'est donc point « élusoire » (28). Et elle a été à bon droit jugée « solide », et adoptée comme telle, par les évêques du Concile de Sardaigne, par saint Fulgence, par saint Prosper, par saint Rémy et l'Église de Lyon, par saint Prudence, par Pierre Lombard et Alexandre de Halès, pour ne rien dire de théologiens plus récents, tels qu'Estius et les Facultés de Louvain et de Douai (29).

Que si pourtant on persiste à la trouver quelque peu « forcée », et qu'on tienne à garder au mot *tous*, dans la phrase de saint Paul, *Dieu veut que tous les hommes soient sauvés*, son entière étendue, on le peut, à la condition de restreindre la signification du mot *veut*. C'est le parti auquel s'est rangé saint Thomas. Dans l'article de sa *Somme* (30) où il établit « que la volonté de Dieu ne manque jamais d'avoir son effet », il s'objecte à lui-même le texte de saint Paul; et que répond-il? Après avoir rapporté, en les approuvant, les deux explications de saint Augustin, il en indique une troisième, prise de saint Jean Damascène (31), et qu'il semble préférer. Elle consiste à

---

des hommes est justifié parce que cette *partie des hommes* « enferment une espèce de *totatité* dans leur multitude », t. XVIII, p. 75.

(25) V. t. XVIII, p. 78 et suiv. Cette explication est la seule que propose Arnauld, dans l'*État de la question* qui précède le livre II de l'Apologie pour les Saints-Pères, comme étant celle des disciples de saint Augustin. *Ibid.*, p. 74. — (26) I *Tim.* II. 1-4. — (27) C'est ainsi que l'interprète saint Augustin (*Enchirid.*, cap. 103). V. t. XVIII, p. 81; t. XXXIX, p. 573.

(28) V. t. XVIII, p. 81-82. Cf. PETAU, *Dogm. Th.*, t. 1, lib. X, cap. 3. — (29) V. t. XVI, p. 186-189; t. XVIII, p. 82-85 et 94-95; t. XXXIX, p. 573-574, etc. — (30) Ia, qu. 19, art. 6. Sur cette opinion de saint Thomas, v. t. XVI, p. 189; t. XVIII, p. 3 et suiv.; t. VII, p. 525-527; t. XXXIX, p. 571-572. — (31) Cette explication est aussi celle d'Alexandre de Halès.

distinguer en Dieu deux sortes de volontés (32) : une volonté *antécédente*, qui considère les choses en général et indépendamment de leurs relations ; et une volonté *conséquente*, qui les considère en particulier et selon toutes les circonstances. Celle-ci seule se termine à l'acte, lequel nécessairement a un objet concret ; l'autre n'est rien de plus qu'un souhait, ou une *velléité :* c'est ainsi que le juge, d'une volonté *antécédente*, veut, ou *voudrait*, conserver la vie à tous les citoyens, et aux accusés mêmes qui sont devant lui, parce qu'il est bon en soi de conserver la vie à un homme ; mais considérant que ces accusés sont des meurtriers, dont l'existence est nuisible au bien commun, il veut, d'une volonté *conséquente*, celle que traduit sa sentence, qu'on les fasse mourir (33). Pareillement nous dirons que « Dieu veut, d'une volonté *antécédente*, que les hommes soient sauvés à raison de la nature humaine qu'il a faite pour le salut ; mais qu'il veut d'une volonté *conséquente*, que plusieurs soient damnés, à cause des péchés qui se trouvent en eux » (34). — Cette volonté *antécédente* est aussi quelquefois nommée *volonté de signe* ou *de précepte* (comme on le voit dans le Maître des Sentences et dans saint Thomas), parce qu'elle nous marque ce que Dieu souhaite qui soit fait, et partant nous prescrit ce que nous devons faire. Dieu, en ce sens « ne veut point la mort du pécheur » (35), parce qu'il lui défend de commettre le péché, et qu'il l'exhorte à sortir de cette mort, ou de cet état funeste : *Quare moriemini, domus Israël?* Et il veut « que le pécheur se convertisse et qu'il vive », parce qu'il lui commande de quitter ses mauvaises voies pour se convertir à Lui (36). De même il veut que tous les hommes soient sauvés, en tant qu'il nous commande, dans l'ignorance où nous sommes de ceux qui le seront, de travailler au salut de tous (37). — Mais *volonté de signe* ou *volonté antécédente*, il

(32) Pierre Lombard remarque à ce propos que cela ne signifie pas qu'il y ait en Dieu diverses volontés, mais seulement qu'on peut prendre ce mot de *volonté* diversement. V. t. XVIII, p. 126. — (33) Saint Thomas, *loc. cit.* V. t. XVI, p. 189, t. XVIII, p. 111 ; t. VII, p. 525-526 ; t. XXXIX, p. 571-572. Il est remarquable que ce mot de *velléité* est celui même dont se sert Molina (*Concord.*, qu. 23 art. 4 et 5, disp. I, memb. 13). — (34) Saint Thomas, *De Veritate*, qu. 23, art. 2, ad. 2, cité *in* t. XVIII, p. 111-112. — (35) Is. XIV, *Psalm.* XXXII, etc.

(36) V. t. XVII, p. 127. — (37) *Ibid.*, p. 125-127. V. Aug., *De Corrept. et grat.*, cap. 15, et la note d'Arnauld en tête de ce chapitre *in* t. XI, p. 644.

est visible qu'il s'agit là d'une volonté qui n'est ainsi appelée, comme dit Pierre Lombard, que « par métaphore », ou comme dit saint Thomas, que *secundum quid* (38) : la seule vraie volonté, la seule volonté simplement et proprement dite (39), est la volonté *conséquente* parce qu'elle seule est *effective* (40). Et cette volonté-là, chez Dieu, ne pouvant manquer d'être accomplie, est nécessairement restreinte à ceux qui se sauvent en effet (41).

C'est à cette explication de saint Thomas que le P. Malebranche, malgré qu'il en ait, est finalement obligé de se ranger. Il a beau se déclarer mal satisfait des sens donnés avant lui à la phrase de saint Paul (42), et protester que pour accorder cette vérité, « Dieu veut véritablement que tous les hommes généralement soient sauvés », avec cette autre, « tous les hommes ne sont pas sauvés, » il n'y a qu'une voie raisonnable, la sienne (43) : à quoi revient sa conciliation ? A dire que Dieu, voulant sauver tous les hommes, est *empêché* d'en sauver davantage par l'obligation où le met sa Sagesse d'agir suivant les lois générales (44). Mais, sans insister sur cette fatalité plus que stoïcienne (45) qui interdit à l'Être Souverain de se montrer à la fois absolument bon et absolument sage, sans discuter cette répugnance qu'on imagine *nécessaire* entre la simplicité des lois et la perfection des effets (46), il suffit de

---

Cf. p. 625. Jansénius a insisté sur cette interprétation de *Dieu veut que tous les hommes soient sauvés* (V. lib. III, *De Grat. Christ.*, cap. 20). Et de même plusieurs ouvrages inspirés par Port-Royal, notamment le petit livre très clair intitulé *Entretien de Dieudonné et de Romain* (Cologne, 1691, p. 14). Il est à peine besoin de souligner le rapport de cette interprétation avec certaines idées dites modernistes sur la *signification pratique* des dogmes (Cf. Le Roy, Dogme et critique).

(38) V. t. XVIII, p. 111 et suiv. et p. 126-127, et les autres ouvrages cités plus haut. — (39) *Ibid.* — (40) *Ibid.*, p. 114.

(41) V. tous les ouvrages cités plus haut. — (42) Malebranche rejette expressément l'explication de saint Prosper, qui est, on le sait (quoique Malebranche ne cite pas ce nom-là), celle de saint Augustin (Traité de la nature et de la grâce, *Disc.* I, n° 42). V. à ce sujet, t. XXXIX, p. 574.

(43) Malebranche n'hésite pas à dire : « Il n'y a point d'autre voie que celle que je donne pour accorder l'Ecriture sainte avec elle-même, etc. » (Le texte exact est : « La raison ne nous fournit point d'autre voie que celle que je donne... » IIIe Ecl. n° 25, cité *in* t. XXXIX, p. 637). Sur quoi Arnauld admire que l'église ait dû attendre l'an 1680 pour avoir la véritable intelligence du verset de saint Paul (*Ibid.*, p. 638).

(44) Traité, *Disc.*, I, n° 26 ; IIIe Ecl., n° 23, VIII. 22. Cf. t. XXXIX, p. 454. — (45) V. t. XXXIX, p. 599. — (46) V. sur tout cela t. XXXIX, p. 252,

rappeler que dans le système du P. Malebranche, c'est seulement par figure que la Sagesse de Dieu est dit « résister à ses volontés » (47). Le P. Malebranche est persuadé qu'il n'y a en Dieu aucune volonté qui ne soit sage (48). « On ne doit pas », répète-t-il, « supposer que Dieu soit comme les hommes, dont les volontés préviennent à tous moments leur raison ». « On se trompe si on s'imagine que Dieu forme d'abord son dessein, et qu'ensuite il consulte sa Sagesse sur les moyens de l'exécuter; il la consulte toujours, et pour toutes choses. » « Tout ce que Dieu veut est juste, sage et réglé, parce qu'il ne veut rien que selon ses lumières, et qu'il ne peut pas mépriser sa Sagesse et se démentir soi-même (49) ». On peut trouver que ces façons de parler sont bien peu exactes, et qu'elles répondent mal à l'unité absolue des attributs divins (50). Elles montrent en tout cas que, pour le P. Malebranche, Dieu non seulement ne *fait* rien, mais ne *veut* rien sans sagesse (51). Partant, où « sa Sagesse le rend impuissant », ce n'est pas qu'elle l'empêche d'*exécuter* ce qu'il veut, c'est qu'elle l'empêche de *vouloir* (52). — Mais alors comment Dieu peut-il *vouloir sauver des hommes* que sa Sagesse lui interdit de *sauver effectivement* (53)? Et que

---

589-590, 619, 747-748, etc. V. aussi t. XXXIX, p. 240-241 ; *ibid.*, p. 225-226 ; *ibid.*, p. 599. (Arnauld pense que Malebranche réintroduit par là dans l'ordre des possibles une sorte de principe manichéen et une *nature* analogue à celle qu'il a si fort dénoncée comme une *idole* dans l'ordre du monde physique.) Cf. notre tome I, liv. II, ch. III.

(47) V. IIIe Ecl., n° 22. Cf. à ce sujet, t. XXXIX, p. 747-748. — (48) V. Rép. au liv. des Vraies et Fausses Idées, chap. IV.

(49) Traité, IIIe Ecl., n° 26 ; Traité, Disc. II, n° 50 ; IIIe Ecl., n° 22 ; IIIe Ecl., n° 24 ; cité *in* t. XXXIX, p. 578. — (50) V. t. XXXIX, p. 578 : « Comme si Dieu avait besoin de consulter sa Sagesse afin que ce qu'il veut soit sage? Comme si sa volonté n'était pas sa Sagesse? Comme si tout ce qu'il veut n'était pas essentiellement sage ; dès là qu'il le veut? » Cf. *Ibid.*, p. 748. Ce sont les purs principes cartésiens.

(51) Rép. au liv. des Vraies et Fausses Idées, chap. IV ; Réflex., p. 578. — (52) V. t. XXXIX, p. 758. C'est du reste ce que Malebranche dit expressément lui-même : « Il est nécessaire de reconnaître en Dieu même une cause qui l'empêche d'exécuter ses volontés, ou plutôt de former certains desseins ou certains décrets. » (IIIe Ecl., n° 21.)

(53) V. t. XXXIX, p. 748. Malebranche ajoute : « Est-ce qu'il (Dieu) avait pris le dessein qui l'engageait à les sauver tous sans avoir consulté sa Sagesse, et que, l'ayant consultée, ensuite, elle a trouvé qu'il s'était trop engagé, et qu'il avait pris un dessein trop vaste ; de sorte qu'elle se trouvait obligée d'empêcher qu'il ne l'exécutât dans toute son étendue? Peut-on avoir des pensées plus indigues de Dieu, que de s'imaginer un tel désaccord entre sa sagesse et sa volonté? Comme si

répondra le P. Malebranche à cet argument, dont la majeure et la mineure sont prises de ses principes : Si Dieu avait une volonté véritable que les hommes généralement fussent sauvés, il faudrait que cette volonté eût été réglée par sa Sagesse, puisque c'est elle qui règle toutes les volontés de Dieu, et que Dieu ne l'eût eue qu'après avoir consulté cette même Sagesse, puisqu'il la consulte « toujours et pour toutes choses ». Or il n'est pas possible que Dieu ait eu cette volonté après avoir consulté sa Sagesse, puisque ce sont les conseils de sa Sagesse qui l'ont obligé d'agir par des voies simples, suivant lesquelles il devait infailliblement arriver que la plupart des hommes seraient exclus du salut. Il n'est donc pas vrai que Dieu ait jamais voulu véritablement que tous les hommes généralement soient sauvés (54). — La seule réponse plausible serait que la volonté de Dieu au regard du salut des hommes est une volonté qui précède toute consultation de la Sagesse, une volonté qui n'est pas encore éclairée, ou, comme dit notre auteur, qui n'est pas *une volonté pratique* (55). — A la bonne heure ! Mais cette volonté non résolue, non délibérée, antérieure à la considération et au choix des moyens, — c'est ainsi qu'il définit la *volonté non pratique*, — est justement ce que nous avons appelé tout à l'heure, avec saint Thomas, *volonté antécédente* ou *velléité* (56). La théologie du P. Malebranche ne fournit donc, quoi qu'il dise, aucune ouverture nouvelle à l'intelligence de la parole de saint Paul ; et elle ne s'écarte de l'interprétation de saint Prosper que pour retomber dans celle de saint Thomas.

Après cela, il est presque indifférent qu'on adopte pour la phrase de l'apôtre l'une ou l'autre des interprétations traditionnelles ; le seul parti évidemment inacceptable serait de la prendre sans explications, en conservant à tous ses termes leur signification pleine et rigoureuse. Quant à l'explication moliniste, — selon laquelle Dieu veut le salut de tous les

---

sa volonté et sa sagesse n'étaient pas la même chose ? Dieu ne voulant rien que sagement, il ne veut rien que sa sagesse ne veuille. Elle a donc voulu que tous les hommes fussent sauvés, si Dieu l'a voulu ; ou si cette volonté ne s'accordait pas avec sa sagesse, Dieu ne l'a pas eue. et Dieu n'a pas voulu que tous les hommes fussent sauvés ». (*Ibid.*, p. 748.)

(54) V. t. XXXIX, p. 579-580. — (55) V. Traité, IIIe Ecl., n° 6, etc. — (56) V. t. XXXIX, p. 575-576.

hommes d'une *volonté conditionnelle*, subordonnée à l'usage qu'eux-mêmes voudront faire de son secours, offrant à tous des moyens suffisants de salut, et se disposant à les sauver pourvu qu'ils veuillent s'en servir, elle n'a pas plus de titres que les autres à se dire littérale, puisqu'une volonté *conditionnelle* n'est évidemment pas une volonté *absolue*, et ne mérite donc encore que *secundum quid* et non *simpliciter*, pour parler le langage de saint Thomas, le nom de *volonté* (57). Par ailleurs, cette explication, rejetée comme semi-pélagienne par toute la tradition catholique (58), se trouve suffisamment exclue par tout ce qui a été dit à propos de la grâce générale.

Les mêmes remarques s'appliquent à cet autre verset de saint Paul, — qui dans le fond ne diffère pas sensiblement du précédent, Dieu et Jésus-Christ ne faisant qu'un (1) — : *Jésus-Christ est mort et s'est donné pour la Rédemption de tous les hommes* (2).

---

(57) V. t. XVIII, p. 87; t. VII, p. 525-526; t. XXXIX, p. 571-572. — (58) V. t. XVIII, p. 74, p. 87 et suiv., p. 93 et s.

(1) C'est ce qu'observe le P. Petau ; d'où il conclut que l'explication qui vaut en ce qui concerne *la volonté de Dieu au regard du salut des hommes*, vaut aussi en ce qui concerne *la mort de Jésus-Christ pour tous les hommes*. En fait, dans l'Epitre de saint Paul, les deux formules sont étroitement unies : *Hoc enim bonum est et acceptum coram Salvatore Deo nostro, qui omnes homines vult salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire. Unus est enim Deus, unus et mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus, qui dedit redemptionem semetipsum pro omnibus.* (I *Tim.* II. 3-6.) La distinction des deux formules n'a de sens que dans une doctrine telle que celle de Malebranche, où *Jésus-Christ comme homme*, est censé avoir une volonté entièrement distincte et même indépendante de celle de Dieu (V. plus bas, p. 314). A ce sujet on peut noter une curieuse indication de Pascal qui semble attribuer à Jésus-Christ *en qualité de Rédempteur* une volonté et une puissance distincte de celle de Dieu : « Jésus-Christ, en qualité de Rédempteur, n'est peut-être pas maître de tous : et ainsi, en tant qu'il est en lui, il est Rédempteur de tous. » (Ed. Br. sect. XII, fr. 781.) Cette indication fait penser à la théologie de Malebranche, quoiqu'elle s'inspire de bien différentes préoccupations.

(2) I *Tim.* II, 5-6, Cf. II *Cor.* V, 14, et plusieurs autres passages de l'Ecriture où Jésus-Christ est donné comme le *Sauveur de tous*. V. sur cette question de la Mort de Jésus-Christ pour tous les hommes, outre les chapitres déjà cités de la 1re Apol. de Jans. et de l'Apol. pour les Saints-Pères, tous les Ecrits composés sur la question des propositions de Jansénius, et tout le livre VIII de la Nouv. Déf. de la Trad. de Mons (t. VII, p. 521-625).

Dans ce second verset, comme dans le premier, rien n'est plus naturel que de réduire *tous* à *plusieurs*. Et nous y sommes directement invités par la comparaison de la dite phrase avec d'autres phrases de l'Écriture qui ont manifestement le même sens (3). N'est-ce pas saint Paul qui dit, dans son Épître aux Hébreux, que « Jésus-Christ a été offert une fois pour effacer les péchés de *plusieurs* » (4)? N'est-ce pas Jésus-Christ qui nous déclare, en saint Marc et en saint Matthieu, « qu'il est venu donner sa vie pour le salut de plusieurs » *(redemptionem pro multis)* (5)? N'est-ce pas le même Christ qui, instituant l'Eucharistie, a prononcé ces paroles (6), d'où l'Église a composé la formule de la *Consécration du Calice*, au sacrifice de la Messe : *Hic est calix sanguinis mei, novi et æterni Testamenti, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum* (7)? On objecte (8) qu'il est des passages de l'Écriture où la Rédemption du Christ est présentée comme commune au genre humain tout entier, principalement ce verset de la IIe Ép. aux Corinthiens : « Un seul est mort pour tous, donc tous sont morts » : l'universalité de la rédemption doit se prendre, semble-t-il, dans un sens aussi étendu que l'universalité du péché originel, puisqu'elle lui sert de preuve (9). — Mais, d'abord, dans le texte visé, l'absolue universalité du péché originel n'est pas proprement ce qu'a en vue saint Paul (il l'avait établie dans son Épître aux Romains) : ce qu'il veut marquer surtout, c'est l'obligation que les chrétiens (auxquels seuls l'Épître est adressée) ont au Sauveur de ce qu'il les a tous retirés, par sa mort, de la mort du péché dans laquelle ils étaient tous enveloppés : tous ceux pour qui Jésus-Christ est mort étaient donc morts eux-mêmes, et doivent donc vivre pour lui (10). Cela n'empêche pas qu'on ne puisse très solide-

(3) V. sur tout ce qui suit : t. XVI, p. 166 et suiv., p. 212 et suiv.; t. XVIII, p. 171 et suiv., etc. — (4) *Hebr.*, IX, 28.

(5) Marc, X, 45, et Matth., XX, 28. — (6) Matth., XXVI, 28; Marc, XIV, 14; Luc, XXII, 20. — (7) V. t. XVIII, p. 172. On sait que le Dr Mallet, chanoine et archidiacre de Rouen, célèbre par son zèle contre Port-Royal, trouvait du Jansénisme dans ces paroles de la Messe; et il aurait voulu qu'on y remplaçât *pro multis* par *pro omnibus*. V. t. VII, p. 591. Cf. Préf. hist. et crit. du t. VII, p. XVI.

(8) M. Le Moine, M. Morel, et les autres molinistes. — (9) II. *Cor.*, V, 14-15. V. t. XVIII, p. 224-225 ; p. 249 et suiv. C'était déjà, — réfuté par saint Fulgence, — le raisonnement de Fauste et des semi-pélagiens. V. t. XVI, p. 173. — (10) V. t. XVIII, p. 251.

ment s'appuyer sur ce texte pour prouver, comme le fait saint Augustin, que nul homme n'est exempt du péché originel (11). Mais comment ? C'est que, selon la logique du sens commun, supérieure en cela à la logique de l'École (12), on est souvent fondé à tirer une conséquence générale d'une proposition particulière, et même singulière, passant de quelques-uns à tous par analogie et par égalité de raison (13). On conclut fort bien, par exemple, que Simon le magicien ayant été rejeté de Dieu par la bouche de Pierre, tous ceux qui trafiquent comme lui des choses saintes le seront aussi (14). De la même manière saint Augustin conclut de ce que Jésus-Christ, — comme l'avouaient les pélagiens, et comme cela paraît par le baptême qu'ils reçoivent en la mort du Christ, — est mort pour les petits enfants aussi bien que pour les personnes âgées, que les petits enfants qu'on baptise sont donc chargés du péché originel, et que, par conséquent, les autres, qui ne reçoivent pas le baptême pour divers motifs, le sont également (15). Pour que ce raisonnement soit juste, il suffit que les paroles de saint Paul comprennent les enfants qu'on baptise ; il n'est point nécessaire qu'elles s'étendent à tous les hommes sans en excepter un seul (16). Et qu'en effet elles ne les concernent pas tous, mais seulement ceux qui vivent dans le Christ, c'est-à-dire les fidèles, c'est ce que montre, assez, — comme l'a bien remarqué, il y a plus de huit cents ans, par la première et la plus célèbre Église de France (17), — la suite même du texte

(11) V. t. XVI, p. 173 suiv. — (12) V. t. XVIII, p. 227 et p. 229.

(13) V. t. XVIII, p. 228. Pour Arnauld, cette induction se ramène en réalité à un syllogisme, puisque la conclusion suppose une majeure sous-entendue, et qui est universelle : « Ces exemples nous font voir que l'on peut, sans défaut de jugement, tirer une conséquence générale d'une proposition particulière, lorsque ce qui est dit en particulier de quelques personnes seulement se peut étendre par analogie et par égalité de raison à tous les autres qui sont compris dans la conséquence universelle. Et la raison est qu'alors cette conséquence universelle ne se tire pas seulement de la proposition particulière, mais aussi d'une autre proposition générale, que l'on sous-entend et que l'on n'exprime pas, parce qu'elle se voit assez d'elle-même. Comme lorsque je conclus que Simon le magicien ayant été rejeté de Dieu par la bouche de saint Pierre, tous ceux qui trafiquent comme lui des choses saintes le seront aussi, je suppose cette proposition comme indubitable : Dieu traitera de la même sorte ceux qui seront coupables du même crime. Or Simon et le reste. »

(14) V. t. XVIII, p. 228. — (15) *Ibid.*, p. 229-230. — (16) *Ibid.*, p. 231. — (17) Il s'agit des sentiments exprimés, lors des constatations relatives

de saint Paul : « Et Jésus-Christ est mort pour tous, afin que ceux qui vivent ne vivent plus pour eux mêmes, mais pour Celui qui est mort et ressuscité pour eux (18). » En dépit de quelques autres passages qu'on pourrait alléguer encore, et dont il ne serait pas moins facile de rendre compte conformément à saint Augustin et à saint Thomas (19), il faut conclure avec Estius, fidèle interprète de la Tradition (20), des Conciles (21), et de la liturgie même de l'Église (22) : les mots *pro omnibus*, pour tous, dont se sert l'apôtre, ne se rapportent pas généralement à tous les hommes en particulier : « Ils se peuvent prendre, selon l'usage ordinaire de l'Église, pour les hommes de toutes sortes de pays, ou pour les hommes qui sont répandus dans tout le monde, selon ce que les Bienheureux, dans l'Apocalypse, chantent en actions de grâce à Jésus-Christ : « Vous nous avez tous rachetés à Dieu, par votre sang, de toutes sortes de tribus, de langues, de peuples et de nations (23). » Mais par ce qu'il nous est inconnu qui sont ceux, d'entre les particuliers de tous les peuples, qui ont été prédestinés pour recevoir la rédemption et le salut, nous prions Dieu généralement pour tous les hommes, sans avoir dessein de notre part d'excepter aucun de notre prière (24). »

Rien n'empêche donc, dans les phrases de l'Écriture rela-

à Gotteschalc, par le diacre Flore, au nom de l'Eglise de Lyon, « dont l'autorité », remarque Arnauld (répondant par là au reproche qui avait été fait aux prétendus Jansénistes de suivre la doctrine d'un prélat *étranger*), « doit être d'une considération particulière à ces théologiens qui se piquent tant d'être bons Français » (t. XVIII, p. 251-252 ; Cf. p. 471 et suiv.).

(18) II, *Cor.*, V. 15. V. t. XVIII, p. 251-252.

(19) Par exemple cet autre passage de saint Paul (t. II, v, 8) : *Deus qui est Salvator omnium hominum, maxime fidelium.* V. t. XVI, p. 193 et suiv., et t. XVIII, p. 193 et suiv. — (20) V. sur cette tradition : T. XVI, p. 173 et suiv.; t. XVIII, p. 182 et suiv. — (21) Notamment le 3e Concile de Valence, dont le Président Mauguin, dans ses *Vindiciæ Prædestinationis et gratiæ* (parues seulement en 1651, mais qu'Arnauld a connues et utilisées avant leur publication. V. t. XVIII, p. 188), a victorieusement établi l'autorité. V. t. XVIII, p. 187-189.

(22) L'Eglise nous disant, dans les prières de la Messe, à l'Oblation du Pain, qu'elle offre le sacrifice *pour tous les Chrétiens*, — *pro omnibus fidelibus Christianis, vivis atque defunctis*, — nous fait clairement entendre le vrai sens de l'expression *pour tout le monde*, dont elle se sert aussitôt après à l'Oblation du Calice : *Pro nostri et totius mundi salute.* V. t. XVIII, p. 186-187.

(23) *Apocalyps.* V. 5. — (24) Estius, *Comment. in S. Paul:* cité *in* t. XVI, p. 211-212.

tives à la mort du Christ, comme dans celles qui regardent la volonté salvifique du Père, quelque sens qu'on attribue d'ailleurs aux autres expressions de ces phrases, de garder aux mots *tous les hommes* un sens légitime, parce que : 1° il est vrai que tous ceux qui sont sauvés sont ceux pour qui Jésus-Christ est mort, et nuls autres ; 2° il est vrai que ceux pour qui Jésus-Christ est mort sont de toute race, de tout âge, de toute condition, et répandus dans le monde entier ; 3° il est vrai, enfin, qu'ignorant quels sont en particulier pour lesquels le Christ est plus spécialement mort, et n'importe lequel de nos semblables pouvant être de ce nombre, nous devons nous comporter envers nos semblables quels qu'ils soient, dans nos actions et dans nos prières, comme si Jésus-Christ était mort pour eux.

Mais pour être tout à fait exact, il convient de faire, sur ce second verset de saint Paul, une observation analogue à celle qui a été faite sur le premier : l'extension du terme *tous les hommes* est nécessairement déterminée par la manière dont on précise le terme *mourir pour* (25).

Envisage-t-on sous ces mots *la cause* qui a motivé le sacrifice du Christ ; à savoir la plaie causée dans l'humanité par le péché d'Adam, et l'offense faite à Dieu par toute l'humanité en la personne d'Adam, offense qui ne pouvait être abolie que par une expiation proportionnée ? On peut et on doit dire alors que le Christ s'est offert pour la rédemption de tous les hommes sans en excepter un seul. Car d'un côté, explique saint Prosper, la dette dont le Christ s'est chargé, est bien commune au genre humain tout entier : *Proper unam naturam, et unam omnium causam a Domino nostro in veritate susceptam, rect omnes dicuntur redempti* (26) ; et d'un

(25) V. t. XXII, p. 706. Arnauld (et Nicole) remarque à ce sujet qu'il vaut mieux garder à *tous* le sens de *sans exception*, en précisant la manière dont on entend *mourir pour* ; en effet : « Le monde est horriblement choqué de cette proposition que Jésus-Christ n'est pas mort pour tous les hommes sans exception ; et je ne sais quelle utilité il peut y avoir de l'avouer si nettement sans nécessité. » (*Ibid.*)

(26) Prosp., *Resp. ad Object.* I *Vincent* ; V. t. XVIII, p. 209-212. Le même saint Prosper dit encore : *Rectissimè dicitur Salvator pro totius mundi redemptione crucifixus, propter veram humanæ naturæ susceptionem, et propter communem in primo homine perditionem* (*Resp. ad capit. Gall.*, cap. 9.) (*Ibid.*).

autre côté cette dette est plus que compensée par le mérite infini du sacrifice du Christ, prix qui paierait, au besoin, le rachat d'une infinité de mondes (27), et qui est certes plus que suffisant pour mériter le salut de tous les hommes, s'il leur était appliqué (28) : *Quòd ergò ad magnitudinem et potentiam pretii, et quòd ad unam pertinet causam generis humani, sanguis Christi redemptio est totius mundi* (29).

Mais précisément l'application de ce prix n'est pas faite à tous les hommes. Saint Prosper l'enseigne bien clairement, dans la suite même du texte qu'on vient de lire, marquant que ceux qui ne reçoivent point le baptême restent étrangers à la rédemption, *redemptionis alieni sunt* (30). Et plus clairement encore le Concile de Trente : « Encore que Jésus-Christ soit mort pour le salut de tous, tous n'en reçoivent pas néanmoins le fruit de sa mort, mais ceux-là seulement à qui le mérite de sa passion est communiqué (31). » — A cela les molinistes répondent en réduisant arbitrairement « le mérite de la passion du Christ » et le « bienfait de sa mort » au seul *salut*. Or le salut, ajoutent-ils, est, sinon donné, au moins proposé à tous, en telle manière que si tous ne le reçoivent pas, c'est qu'ils ne le veulent pas recevoir. Il en va donc du Sauveur et des hommes comme d'un roi « qui a beaucoup de sujets qui ont été faits prisonniers. Ce roi paie la rançon pour tous. Mais il y en a quelqu'un qui veut demeurer en Flandre ou en Espagne, et qui préfère cette demeure au séjour de France. Dira-t-on qu'ils n'ont pas tous été rachetés (32)? » Comparaison fort claire, et qui a seulement le malheur d'être encore empruntée au semi-pélagien Fauste (33). Mais elle ne doit point nous donner le change. Le salut est proposé à tous. En quelle façon? Par le moyen d'une grâce suffisante? Quoi donc! La Grâce n'est-elle pas « un fruit de la mort du

---

(27) V. t. XVIII, p. 279. — (28) V. t. XVIII, p. 162, p. 209, etc. ; t. VII, p. 590, etc.

(29) Prosp., *Resp. ad 1. Objec. Vincent* (*In* t. XVIII, p. 210). Saint Prosper dit encore (*Ibid.*) : « *Poculum quippè immortalitatis, quod confectum est de infirmitate nostrâ et virtute divinâ*, habet quidem in se ut omnibus prosit, *sed si non bibitur, non medetur* ».

(30) Prosp., *loc. cit.* (*ibid.*, p. 210). Cf. t. XXX, p. 246. — (31) *Concil. Trid.*, Sess. VI, cap. 3. V. t. X, p. 102 ; t. XVI, p. 197-198 ; t. XVIII, p. 278-279. — (32) V. t. XVI, p. 198 et p. 213-214 ; t. XVIII, p. 284. — (33) *Ibid.*

Christ? » N'est-elle pas une faveur, qui procède « du mérite de sa Passion » (34)? Le *salut* peut bien être l'achèvement et la perfection des bienfaits que nous a valus le divin Sacrifice : la Grâce est certainement le premier de ces bienfaits. Si donc la Grâce est donnée à tous, il faut qu'en quelque mesure, le fruit de la mort du Christ soit communiqué à tous, — ce qui est en opposition formelle avec le Concile (35). — Force est bien d'en revenir à la distinction de saint Prosper, reprise par saint Thomas (dans des formules dont les molinistes ont quelquefois tenté d'abuser, par la plus insigne équivoque, pour appuyer leur grâce suffisante générale) (36) : quant à la suffisance du prix, la mort du Christ avait en soi de quoi sauver tous les hommes, sans en excepter un seul; mais, quant à l'application, elle ne concerne que ceux qui en reçoivent l'effet, c'est-à-dire ceux qui ont part à la Grâce.

L'effet de la mort du Christ, c'est nécessairement, — la volonté du Fils n'étant pas moins divine ni moins souveraine que celle du Père (37), — celui que le Christ s'est proposé en mourant. Or, pour savoir quelle intention a eue le Christ lorsqu'il a versé son sang, il suffit de considérer les prières qu'il a adressées à son Père. Jésus-Christ a-t-il prié pour le

---

(34) V. t. XVI, p. 198. — (35) V. t. XVI, p. 198; t. VII, p. 590-591.

(36) V. S. Th., *Comment. in cap.* II, *Ep. ad Hebr.*, lect. 3 :

Pro omnibus autem dupliciter potest intelligi, vel ut sit distributio accommoda, scilicet pro omnibus prædestinatis, pro istis enim tantum habet efficaciam; vel absolutè pro omnibus quantum ad sufficientiam : sufficiens enim quantum ad se omnibus est. — Et *Comment. in Ep. I ad Tim.* II, lect. 2 : *Ipse est propitiatio pro peccatis nostris, pro aliquibus efficaciter, sed pro omnibus sufficienter: quia prêtium sanguinis ejus est sufficiens ad salutem omnium, sed non habet efficaciam nisi in electis propter impedimentum*, etc. — Les molinistes (et même certains thomistes) prétendent trouver là l'idée d'une double application du prix de la mort du Christ : application suffisante chez tous et efficace chez les prédestinés, ce qui serait la justification de leur grâce suffisante générale. Mais il est manifeste que c'est jouer sur le mot *sufficienter*, et que la pensée de saint Thomas revient ici purement et simplement à celle de saint Prosper (t. XVIII, p. 281-282).

(37) Saint Thomas explique (*Sum. Théol.*, IIIª, qu. 22. art. 4) que la volonté du Christ est toujours conforme à celle de Dieu, et ainsi est toujours accomplie, si du moins on l'entend de la volonté proprement dite ou *volonté raisonnable*, et non des mouvements naturels de désir ou crainte, répondant à cette *volonté inférieure* qu'exprime la prière du mont des Oliviers : « Mon Père que votre volonté soit faite et non la mienne. » V. t. XVIII, p. 286 et suiv., 296 et suiv., etc. Cf. t. XXXIX, p. 705 et suiv.

salut de tous les hommes ? Non évidemment, puisque, selon sa propre déclaration, ses prières sont toujours exaucées, *ego sciebam quia semper me audis* (38) : si, remarquent saint Augustin et saint Thomas, il avait prié pour tous, tous seraient sauvés (39). Il n'a donc pas prié pour le salut de ces idolâtres qui étaient déjà dans l'enfer avant qu'il vînt en ce monde (40), ni généralement pour le salut d'aucun réprouvé. Autrement il faudrait admettre ou qu'il ait demandé à son Père ce qui ne dépendait pas de son Père, supposition blasphématoire puisqu'elle revient à accuser le Fils d'indiscrétion et d'imprudence; ou que son Père ne lui aurait pas voulu accorder ce qui dépendait de lui, supposition absurde, puisqu'elle revient à nier l'amour incomparable du Père envers le Fils, et la conformité parfaite de leurs volontés (41) : *Non potest nisi fieri quod Omnipotenti Patri se velle dixit Omnipotens Filius* (42). N'est-ce point, au surplus, de la bouche du Sauveur que nous apprenons cette vérité constante, qu'il a prié pour ceux « que son Père lui a donnés », et non pour ceux qui sont « du monde » : *Ego pro eis rogo* ; *non pro mundo rogo, sed pro his quos dedisti mihi, quia tui sunt* (43) ? Et s'il en est ainsi, voudrait-on croire qu'il ait offert son sang pour le salut de ceux pour qui il n'a pas voulu offrir sa prière (44) ?

Quand donc, en demandant pour qui Jésus-Christ est mort, on a en vue le résultat, ou, — ce qui est la même chose quand il s'agit du Fils de Dieu, — l'intention de ce sacrifice, la seule réponse possible est qu'il est mort *pour ses brebis : Animam meam pono pro ovibus meis* (45). — Et cela est parfaitement expliqué dans le Catéchisme du Concile de Trente : « Si nous regardons la vertu et la valeur du sang de Jésus-Christ, il faudra avouer qu'il a été répandu pour le salut de tous les hommes. Mais si nous considérons le fruit que les hommes en reçoivent, nous reconnaîtrons que ce n'est pas à tous, mais seulement à plusieurs qu'il a été utile. Lors donc qu'il est dit dans la Consécration du Calice : *qui sera répandu pour vous et*

---

(38) Joan. XI ; V. t. XVIII, p. 286. — (39) V. t. XVIII, p. 218, 267, 299 ; S. *Th.* IIIa, qu. 21, art. 4, ad. 2, etc. — (40) V. t. XVIII, p. 162. — (41) V. t. XVIII, p. 293. — (42) Aug., *Tract.*, 111 *in* Joan. Cité *ibid.*, p. 293. — (43) Joan. XVII, 9. V. sur ce texte, t. XVIII, p. 162-163, 174, 216, 218, 281, 299. — (44) V. t. XVIII, p. 216. Cf. p. 174, etc. — (45) Joan, X, 1 ; *ibid.*, p. 173.

pour plusieurs, ce mot de *vous* signifiait ceux qui étaient présents, ou les élus du peuple juif, tels qu'étaient les disciples à qui il parlait, hors Judas; et le mot de *plusieurs* marquait les autres élus d'entre les Juifs, ou les Gentils. C'est donc avec raison qu'il n'est pas dit en cet endroit que ce sang devait être répandu *pour tous*, parce que cela ne regardait que les fruits de la Passion, qui n'a apporté qu'aux seuls élus le fruit du salut. Et c'est à quoi se rapporte encore ce que dit saint Paul : « Jésus-Christ s'est offert une fois pour effacer les péchés de plusieurs », et ce que dit Notre-Seigneur dans l'Évangile de saint Jean : « Je prie pour eux, je ne prie pas pour le monde, mais pour ceux que vous m'avez donnés parce qu'ils sont à vous (46). » En quoi le Catéchisme romain ne fait que développer la formule de saint Prosper : on peut dire en un très bon sens que Jésus-Christ n'a été crucifié que pour ceux qui ont reçu le fruit de sa mort; *potest tamen dici (Salvator) pro his tantum crucifixus quibus mors ipsius profuit* (47).

Prenons garde, cependant, que (comme il a été dit) l'utilité de la mort du Christ peut s'entendre de deux manières : outre le bienfait suprême et achevé, qui est le don de la *gloire*, ou le *salut*, le simple don de la Grâce actuelle, qui nous met présentement en état de bien agir, est sans conteste un bienfait divin, et qui nous est conféré en vertu des mérites du Christ. Tous ceux qui, à quelque degré et pour quelque temps, ont eu part à la Grâce, c'est-à-dire, la Foi étant la première des grâces, tous les fidèles et les fidèles seuls, sont au nombre des personnes à qui le Sacrifice de la Croix « a été utile ». Or, *Fidèle* ne signifie pas *Élu*. C'est l'erreur des protestants de confondre les deux termes (48), et de prétendre que le vrai fidèle ne saurait périr, parce que la vraie foi seule justifie, et que la grâce justifiante, une fois acquise, ne se perd jamais : en sorte que ceux d'entre les prétendus chrétiens qui périssent n'étaient justifiés et fidèles qu'en apparence, et

(46) Catéchisme du Concile de Trente (2e part., ch. IV), cité *in* t. XXIII, p. 813 et t. VII, p. 592.

Arnauld remarque que ce Catéchisme du Concile de Trente, si solennellement approuvé par les papes, pourrait bien être suspect de jansénisme aux yeux de théologiens tels que le Dr Mallet. V. t. VII, p. 592. — (47) Prosp., *Resp. ad capit. Gall*, cap. 9; V. t. XVIII, p. 212. — (48) V. t. VII, p. 591.

n'avaient point la véritable grâce du Christ. Le Concile de Trente, au contraire, affirme, avec saint Augustin et toute la Tradition chrétienne, que la persévérance est un don spécial, distinct de la justification, et que tous les justifiés ne peuvent se flatter d'avoir; qu'il y a donc des gens qui finissent par être damnés pour n'être pas demeurés jusqu'au bout dans la justice, mais qui n'en ont pas moins, pendant un temps plus ou moins long, été justes, et qui ont donc, pendant ce temps, reçu les grâces nécessaires pour bien vivre, à commencer par celle de la régénération (49). Or il serait impie de croire que, là où Dieu nous assure par la voix de l'Église que notre âme est régénérée et nos souillures effacées, toute la Grâce que nous recevons ne soit qu'un signe vide et sans effet (50); et il serait non moins impie de s'imaginer qu'en l'état de déchéance de notre nature, aucune grâce puisse nous venir que par les mérites de Jésus-Christ (51). C'est donc par le Christ qu'ont été délivrés tous ceux qui, dans le Sacrement de l'eau, ont eu accès à la vie nouvelle de la Grâce. Et que, par la suite, ils soient retournés à leur premier esclavage, cela ne fait pas qu'alors ils n'aient reçu véritablement leur délivrance (52). Quiconque est baptisé est réellement racheté : à telles enseignes que, dans l'Écriture, le baptême est appelé du nom de *Rédemption* (53). Et par là, quiconque est baptisé est compris dans l'intention du Christ Rédempteur : « Car Jésus-Christ étant mort une seule fois, dit saint Augustin, il meurt néanmoins alors pour chacun en particulier, quand on est baptisé en sa mort, en quelque âge que ce soit qu'on reçoive le baptême (54). Le Christ, en ce sens, n'est pas mort pour les seuls élus : il est mort aussi pour tous ceux qui, par le baptême de fait ou de désir, ont compté, ne fût-ce qu'un instant, au nombre des fidèles (55) : *Rex Christe Factor omnium*, Redemptor et credentium, dit l'hymne de saint Grégoire (56). Il est mort, comme l'explique le P. Petau résumant la doctrine de saint Augustin, pour beaucoup de réprouvés, non avec le dessein de les sauver, mais avec le

(49) V. à ce sujet : t. XIII, p. 380-455, p. 661-662, p. 767, etc. Cf. t. VII, p. 617; t. XXXIX, p. 498-499, etc. V. aussi t. II, p. 579. — (50) V. t. XIII, p. 477 et suiv. — (51) V. t. XIX, p. 193-194. — (52) V. t XVI, p. 216. — (53) V. t. XVIII, p. 219. — (54) Aug., lib. VI, *Cont. Jul.* Cap. 15. V., t. XVIII, p. 219. — (55) V. t. VII, p. 591. — (56) V. t. XVIII, p. 222.

dessein de leur impartir telle ou telle grâce : *Non ut salvi essent, sed ut gratia illis ea tribueretur* (57). Chacun de nous, s'il a la foi au Christ, sans s'estimer pour cela assuré de son salut, peut se mettre au rang des brebis pour qui le Bon Pasteur a donné sa vie, et dont sont exclus seulement ceux qui ne croient pas : *Vos non creditis quia non estis ex ovibus meis* (58). Chacun de nous peut se dire que le Christ est son Rédempteur, et qu'il a versé son sang spécialement pour lui (59).

Les protestants ont tort de vouloir que le Christ ne soit mort que pour les élus, comme les semi-pélagiens ont tort de vouloir qu'il soit mort indifféremment pour les élus et les réprouvés, pour les fidèles et les infidèles. Ce qu'il faut affirmer contre les semi-pélagiens et contre les protestants, c'est que *le Christ a offert sa vie pour tous*, mais non pas pour tous avec la même intention et de la même manière (60) : il est mort pour tous les hommes sans exception, quant à la suffisance du prix qu'il a payé pour la rançon du genre humain; il est mort, et suffisamment et efficacement, pour tous les chrétiens, c'est-à-dire pour tous ceux à qui il a voulu dispenser, selon telle ou telle mesure, quelques-unes au moins des grâces qu'a méritées son sacrifice; et il est mort enfin d'une façon toute particulière, pour ceux d'entre les chrétiens à qui il a voulu procurer le salut éternel, autrement dit pour les élus (61).

Cette limitation du bon vouloir du Christ, comme du bon vouloir de Dieu, qui n'en diffère point (1); paraît d'abord

(57) Petau, *Dogm. Theol.*, t. I, lib. X, cap. 5. V. t. XVIII, p. 219. — (58) Joan. X, 28; V. t. XVIII, p. 173.

(59) V. t. XVI, p. 191-192. C'est donc, quoi qu'on en ait dit, en parfait accord avec la doctrine augustinienne de Port-Royal, que Pascal fait tenir au Christ, dans *le Mystère de Jésus*, le langage que l'on sait : « Je pensais à toi dans mon agonie, j'ai versé telle goutte de sang pour toi, etc... » Il est vrai, observe Arnauld, qu'un juif, un mahométan, un payen, n'aurait pas le droit d'en dire autant. Mais qui de ces gens-là s'aviserait de le dire? Et que peut-il donc y avoir de si scandaleux et de si troublant à professer que le Christ n'est pas leur Rédempteur? V. t. XVI, p. 167 et p. 190 et suiv.

(60) V. t. XVIII, p. 285. Cf. t. VII, p. 522. — (61) V. t. XVIII, p. 162, 184, 285; t. VII, p. 590-591; t. II, p. 579.

(1) Il faut avouer « que Dieu n'a voulu sauver d'une volonté absolue

indigne de la souveraine bonté (2). Les mérites du Christ ne sont-ils pas, nous venons de le voir, *surabondants?* L'amour que le Père nous porte, cet amour qu'il nous a manifesté, dit saint Paul, en faisant mourir pour nous son Fils unique — *commendat autem charitatem suam in nobis quoniam cum adhùc peccatores essemus, secundum tempus Christus pro nobis mortuus est*, — n'est-il pas, dit saint Paul encore, *excessif*, — *propter nimiam charitatem suam quâ dilexit nos* (3)? Comment le croire si avare de ses faveurs, ce Dieu que l'Écriture nous peint riche en miséricordes, *Deus qui dives est in misericordiâ* (4)?

C'est ici qu'il faut se souvenir de la chute originelle et du changement que cette chute a causé dans nos relations avec Dieu.

Dieu, étant infiniment bon, n'est porté de sa part, par cette inclination de bonté, qu'à faire du bien à toutes ses créatures (5). *Bonum suì diffusivum.* Et ainsi, le considérant comme la source de dons surnaturels aussi bien que des dons naturels, on doit croire qu'autant qu'il est en lui, il tend à répandre sa Grâce en tous les hommes. C'est pourquoi saint Augustin et saint Thomas, après l'Écriture, comparent Dieu à une lumière infinie, qui répand ses rayons partout, et qui peut être vue de quiconque a des yeux (6). Mais le soleil a beau luire, ceux-là ne voient pas, qui sont aveugles, ou qui tiennent à dessein leurs yeux clos (7). Le trésor de grâce amassé par le sacrifice du Christ a beau avoir en soi de quoi sanctifier tous les hommes (8), ceux-là ne sont point sanctifiés qui ferment leur cœur à cette influence salutaire. Or précisément, l'effet de la corruption originelle a été de mettre en tous les hommes cette *aversio mentis a Deo* par laquelle l'homme se détache invinciblement du soleil spirituel, et, comme dit saint

---

et que les théologiens appellent de *bon plaisir*, que les seuls élus; et que Jésus Christ même ayant conformé sa volonté à celle de son Père, a offert son sang d'une autre manière et avec une autre intention pour le salut des élus que pour celui des réprouvés » (t. VII, p. 522). — (2) V. t. XVIII, p. 928-929.

(3) *Rom.* V, 8; *Ephes.* II, 4. — (4) *Ephes.* II, 4. V. t. XVIII, p. 174-175.

(5) V. t. XXIII, p. 97-98. — (6) *Ibid.*, p. 97. — (7) *Ibid.*, p. 97-98 — (8) Ce sont les paroles de saint Prosper que nous avons rapportées plus haut. Cf. t. XVIII. p. 210.

Augustin, « tourne le dos à ses rayons. (9) » Il est donc vrai de dire que Dieu *offre* le salut et la Grâce à tous les hommes : mais cela ne leur servira de rien, tant que subsistera l'obstacle que leur indisposition héréditaire oppose, pour ainsi dire, à l'entrée de la Grâce en eux. La Grâce ne pourra pénétrer, ou, ce qui revient au même, ne sera effectivement *donnée* là où l'obstacle aura été écarté (10); et il ne saurait l'être que par secours spécial et préalable, ouvrant la voie à la série des autres (11).

Nul n'a mieux démêlé toutes ces choses que saint Thomas, dans son commentaire du passage de l'Apocalypse : *Ecce sto ad ostium et pulso* (12). « L'apôtre, dit-il (13), parle dans un langage figuré, quand il dit : « Prenez garde que personne ne manque à la Grâce de Dieu », car encore que la Grâce ne se donne pas aux mérites, il faut néanmoins que l'homme fasse ce qui est en lui, et Dieu la donne par une volonté très libérale à tous ceux qui s'y préparent : « Je me tiens à la porte et je frappe; si quelqu'un m'ouvre, j'entrerai chez lui. » Et ainsi, la grâce de Dieu ne manque à personne, mais, autant qu'il est en elle, elle se communique à tous, comme le soleil ne manque pas de se présenter aux yeux aveugles. » — Voilà qui semble bien favoriser les molinistes. Mais écoutez la suite : — « On peut opposer à cela que, quoique l'on dise que la Grâce n'est pas donnée selon les œuvres, si néanmoins on prétend que la raison pourquoi Dieu la donne est qu'on n'y met point d'empêchement, il dépendra du libre arbitre seul, et non de l'élection de Dieu, d'avoir la Grâce : ce qui est l'erreur de Pélage. Je réponds qu'il faut dire que cela même, que quelqu'un ne

(9) V. t. XXIII, p. 97-98. Cf. t. XVIII, p. 283 : « Il n'y a que la corruption et la malice des hommes qui empêche qu'ils ne jouissent tous du prix du sang de Jésus-Christ, qui est plus que suffisant pour effacer tous les crimes et tous les péchés du monde : parce qu'ils en pourraient tous jouir, s'ils croyaient tous en lui, et le reconnaissaient pour leur Rédempteur. »

(10) V. sur cette distinction de la grâce *offerte* et de la grâce *donnée*, t. X, p. 467, 471, 479, etc. Cf. plus haut p. 214-222. — (11) V. t. VII, p. 661. — (12) *Apoc.*, III, 20. Arnauld montre d'ailleurs, en s'appuyant sur Estius, que la traduction de Mons (qu'il a dirigée, comme on sait) a eu raison de rendre ici le mot *sto* par le futur : « Je serai bientôt à la porte »; ces paroles devant s'entendre de la venue du Christ, et non du don de la grâce. V. t. XVII, p. 656 et suiv. et p. 662-663.

(13) Il s'agit d'un passage de l'Ep. aux Hébreux, ch. 12, v. 15.

met point d'empêchement à la Grâce, est un effet de la Grâce. De sorte que si quelqu'un y met empêchement, et que son cœur soit tourné comme il doit être afin que cet empêchement soit levé, ce ne pourra être que par un don de la Grâce de Dieu, qui l'aura appelé par sa miséricorde, ainsi que saint Paul le dit de lui-même... Et ainsi, de ce que cet obstacle est levé par quelques-uns, cela vient de la miséricorde de Dieu ; et de ce qu'il n'est pas levé par les autres, cela vient de sa justice (14). »

Ces excellentes paroles de saint Thomas contiennent plusieurs enseignements :

Elles nous expliquent dans quelle vue il est légitime d'employer ces formules si familières aux personnes pieuses, et qui, malgré l'abus qu'en ont fait les pélagiens, ont un sens très catholique : que « Dieu est à la porte de notre cœur, qu'il frappe, et qu'il y entrera pourvu que nous voulions lui ouvrir », ou bien « que la grâce de Dieu ne manque à personne, mais que c'est nous qui manquons à la Grâce », et beaucoup d'autres semblables (15). Elles nous montrent que la privation de Grâce étant toujours « la punition de quelque péché précédent, ne fût-ce que du péché originel », comme le dit encore saint Thomas (16), nous ne devons nous en prendre qu'à nous, et non point à Dieu, de nos défaillances (17).

Elles nous apprennent enfin qu'on peut parler, en quelque manière, d'une *volonté conditionnelle* de Dieu concernant le salut de tous les hommes. Dieu, en effet, *voudrait* sauver tous les hommes, *si* le péché ne les avait rendus les objets de sa

(14) S. Th., *Comment. in Ep. ad Hebr.*, cap. XII, v. 15, lect. III. Cf. *Comment. in Ep. I ad Tim.*, II, lect. 2, et *Sum. cont. Gent.*, lib. III, cap. 160-163 ; t. VII, p. 661-662, et t. XVIII, p. 282-283. V. aussi t. I, p. 173. — (15) V. t. XXIII, p. 97-98 et t. VII, p. 660-661. Cf., t. X p. 467. Dans le même sens on peut dire que le Christ, « autant qu'il est en lui, offre rédemption à tous ». V. Pascal, édit. Br., *Pensées*, sect. XII, p. 781.

(16) S. Th., IIa IIae, qu. 12, art. 5. Ce texte est très fréquemment cité par Arnauld : t. XVIII, p. 517-518 ; t. XIX, p. 109 ; V. t. XIX, p. 336 ; et dans la plupart des écrits relatifs à la proposition touchant la chute de saint Pierre.

(17) V. t. XXIII, p. 99 ; t. VII. p. 660-661. Il n'y a donc rien de fondé (ainsi qu'Arnauld l'a observé plusieurs fois) dans l'invention des jésuites, attribuant aux pénitentes de Port-Royal cette manière d'accuser leurs fautes : « Mon Père, la Grâce m'a manqué dans telle occasion, etc... ». — Cf. t. XXIII, p. 99 ; t. XVIII, p. 125 et t. XIX, p. 575-576. Aug., *De Peccat. merit. ac remiss.*, lib. II, cap. 17, *in* t. XIX, p. 575-576.

colère (18), suivant le langage que lui fait tenir le P. Petau : *Vellem istos salvare, nisi eos primi culpa parentis odiosos fecisset* (19). Telle est, à tout prendre, la véritable signification de ce que nous avons nommé tout à l'heure sa volonté *antécédente*. Car certainement Dieu a, d'abord, à l'égard de l'humanité et de chacun des individus qui y sont compris, la volonté de les sauver, volonté ferme et résolue, comportant la préparation de moyens de salut suffisants, mais suspendus à cette condition que les hommes, par leur libre arbitre, voudront bien de leur part y répondre. Adam, et avec lui toute sa postérité, ont rejeté la vocation divine. De l'humanité tout entière, prise pour un seul homme et comme ramassée en Adam, il est vrai de dire que Dieu veut la sauver pourvu qu'elle veuille être sauvée; et de l'humanité tout entière, répétant de génération en génération la révolte d'Adam, il est vrai de dire qu'elle ne veut pas l'être. Le dessein conditionnel que Dieu formait d'ouvrir son Royaume à tous les hommes se trouve, par le défaut de la condition, réduit à l'état de velléité sans effet, ou plutôt il aboutit effectivement à la décision de les en exclure tous. Que si quelques-uns cependant finissent par y avoir accès, il faut qu'ils aient été mis à part de cette décision par une nouvelle volonté, inconditionnelle celle-là, qui vient se surajouter à la première, non pour la contredire, mais pour la dépasser.

Qu'on ne mette donc plus en cause la *bonté* de Dieu; cette bonté s'est assez manifestée lorsque Dieu, créant l'humanité l'a destinée, non seulement au bonheur, mais à un genre de béatitude quasi surhumaine, en vue de laquelle il l'a dotée de toutes les forces et secours indispensables. Seulement, comme chez l'Être souverainement parfait, la bonté ne se sépare point de la justice, il a voulu que le bonheur, pour la créature raisonnable, fût proportionnée au mérite, c'est-à-dire au libre usage qu'elle ferait de ses dons. L'humanité ayant méprisé les dons divins, et s'étant chargée d'un démérite qui pèse sur chacun de ses membres, la même équitable bonté qui avait préparé pour les hommes la récompense du ciel, s'ils en eussent été dignes, ne peut plus, puisqu'ils s'en sont rendus

(18) V. t. XVIII, p. 117. — (19) Petau, *Dogm. Theol.*, t. I, lib. IX cap., 7, n° 9, cité *ibid.*

indignes, leur réserver que les souffrances de l'enfer. Et que certains échappent à cette juste sentence, cela ne peut s'expliquer que par un redoublement de bienveillance, qui n'est plus, comme parle le bienheureux Rémy au nom de l'Église de Lyon, simple *bonté du Créateur*, mais *bonté* supérieure et en quelque sorte surérogatoire du *Sauveur* (20).

Là est vraiment le principal sujet d'étonnement pour qui se pénètre bien de l'esprit du christianisme : à savoir, comment il peut y avoir en Dieu ce débordement de bonté hors des règles de la justice, ou comment la divine justice se concilie avec ce surcroît de bonté. Écoutons saint Anselme : « Comment est-ce, ô mon Dieu, qu'étant tout juste et souverainement juste, vous pardonnez aux méchants? Car comment, étant tout juste et souverainement juste, faites-vous quelque chose qui ne soit pas juste, et quelle justice y a-t-il de donner la vie éternelle à celui qui mérite la mort éternelle? Est-ce que, votre bonté étant incompréhensible, ce mystère est caché dans la lumière inaccessible que vous habitez? Oui, mon Seigneur, il est vrai : la source divine d'où le fleuve de votre miséricorde découle sur nous est caché dans l'abîme secret et profond de votre bonté. Car quoique votre justice soit infinie, cela n'empêche pas néanmoins que vous ne soyez bon aux méchants, parce que votre bonté n'est pas moins infinie que votre justice (21). » — Paroles profondes, et bien faites pour redresser nos pensées charnelles (22)! Nous serions volontiers portés à juger la miséricorde de Dieu trop étroite. Et tout le travail de saint Anselme est de comprendre comment elle peut être si grande! Nous nous scandalisons de la sévérité de Dieu à l'égard de ceux qu'il damne; et ce qui, à ce saint, paraît énorme, c'est son indulgence à l'égard de ceux qu'il soustrait à un châtiment universellement mérité! Nous sommes en peine de justifier la conduite de Dieu en ce qu'il ne donne pas sa grâce à tous les

(20) V. sur tout cela t. XVIII, p. 116-117, et t. XXIII, p. 97-98. Cf. Aug., *De Nat. et Grat.*, cap. 5 : *Universa igitur massa poenas debet, et si omnibus debitum damnationis supplicium redderetur, non injustè procul dubio redderetur.* Et *De Corrept. et Grat.*, cap. 10 : ... *undè etiam si nullus liberaretur, justum Dei judicium nemo justè reprehenderet...* V. aussi *De Praedest. Sanct.*, cap. 8.

(21) Anselm., *Prostog.*, cap. 9; cité *in* t. XVIII, p. 934. — (22) *Ibid.*, p. 935.

hommes; et ce saint n'est en peine que de la justifier en ce qu'il la donne à quelques-uns (23).

C'est ici que se découvre à nous la plus haute et la plus difficile question de toute la doctrine de la Grâce.

Que Dieu, sans cesser d'être juste, puisse vouloir faire certaines exceptions aux arrêts de sa justice, on arrive, pense saint Anselme, à l'entendre, en songeant que Dieu étant perfection infinie, il est de son essence d'être si bon qu'on ne puisse rien concevoir de meilleur (1). « Est-ce qu'il est juste que vous soyez si bon qu'on ne puisse rien concevoir de meilleur que vous?... Qui peut nier que cela ne soit très juste? Or cela ne serait pas, si vous n'étiez bon qu'en rendant aux bons et aux méchants ce qu'ils méritent, et non en pardonnant aussi aux méchants, et si vous vous contentiez de rendre bons ceux qui ne le pouvaient pas être d'eux-mêmes, sans rendre bons ceux qui étaient méchants. Il est donc juste en cette manière que vous pardonniez aux méchants, et que de méchants vous les rendiez bons. Mais il est juste aussi que vous punissiez les méchants : car qu'y a-t-il de plus juste que de traiter les bons et les méchants selon que chacun le mérite? Comment donc peut-il être juste en même temps, et que vous punissiez les méchants et que vous leur pardonniez? N'est-ce point que l'un et l'autre est juste, mais en différente manière? Car lorsque vous punissez les méchants, ce que vous faites est juste, parce qu'il est conforme à ce qu'ils méritent. Mais lorsque vous leur pardonnez, ce que vous faites est juste, non parce qu'il est conforme à ce qu'ils méritent, mais parce qu'il est digne de votre bonté (2). » — En d'autres termes, Dieu, lorsqu'il paraît oublier sa justice, ne laisse pas de s'y conformer, en tant qu'il est digne de l'être infiniment bon de s'emporter jusqu'à cet

(23) *Ibid.*, p. 934-935. La pensée ici exprimée par saint Anselme et Arnauld (pensée d'ailleurs purement augustinienne) est celle même dont s'inspirent les fameuses réflexions de Pascal au début du fragment dit du *pari* (éd. Br., sect. III, fr. 233).

(1) ANSELM., *Proslog.*, cap. 10; v. t. XVIII, p. 936. C'est de cet ordre de considérations (tendant à définir Dieu comme l'être tel qu'on n'en peut concevoir, à aucun égard, de plus parfait), que dérive, on le sait, l'argument ontologique.

(2) *Proslog.*, cap. 10, *in* t. XVIII, p. 936-937.

excès de bonté qui dépasse toute bonté concevable. Sa miséricorde est juste encore, non par rapport à nous, mais par rapport à lui (3). — Saint Bernard dit, dans le même sens : « Dieu n'est pas appelé le Père des Jugements et des Vengeances, mais le Père des Miséricordes, parce qu'il prend de lui-même la cause et le mouvement de sa miséricorde et de sa douceur, au lieu que c'est plutôt de nous qu'il prend la cause et le motif de sa sévérité et de sa vengeance (4). » Ce que résume la célèbre sentence de Tertullien : *Deus de suo bonus*, *de nostro justus* (5). — Et tout cela, pour la raison qu'éclaire la foi, n'est point incompréhensible.

Il n'est pas incompréhensible non plus que Dieu, ayant résolu de surajouter un arrêt de rémission à l'arrêt de mort encouru par tous les hommes, ne fasse grâce qu'à un petit nombre, et non point à tous (6). Cette différence dans la conduite de Dieu manifeste d'une manière éclatante sa justice en même temps que sa miséricorde. Sa justice, qui paraît dans cette partie du genre humain qu'il abandonne à la ruine méritée par le péché originel, fait ressortir d'autant plus sa miséricorde dans cette autre partie qu'il se plaît à délivrer. C'est ce que dit saint Paul, dans le célèbre texte de l'Épître aux Romains (chap. IX) que saint Augustin commente en ces termes : « L'ouvrier n'a-t-il pas le pouvoir de faire de la même masse, très justement condamnée, et des vases d'honneur, en les élevant par un effet de sa miséricorde et de sa grâce à une gloire qui ne leur était point due, et des vase d'ignominie, en leur faisant souffrir, par un effet de sa colère et de sa

(3) V. *ibid.* — (4) Bernard. *Serm. 5, in Nativ. Domini;* cité *in* t. XVIII, p. 124. — (5) Cité *ibid.*, p. 124.

(6) Arnauld a toujours professé (comme la plupart des théologiens attachés à la Tradition) le *petit nombre des élus*. V. par exemple : t. X, p. 36; t. XIII, p. 671 et p. 568-569. Il invoque un grand nombre de textes de saint Augustin, celui-ci par exemple : « Ceux qui sont délivrés, lesquels sont peu en comparaison de ceux qui périssent... » (Aug., *De Corrept. et Grat.*, chap. 10); cité *in* t. XVIII, p. 681-682. Cf. Pascal, Ecrits sur la Grâce, éd. Br., t. XI, p. 148-149 et tous les théologiens augustiniens, à commencer par Jansénius. V. aussi Barcos, Exposit. de la Foi, p. 256-257, et Nicole, Essais de Morale, 1er Essai. 3e Traité, ch. V, t. I, p. 145 et suiv. — Il est bon de noter que saint Thomas, en cela comme en bien d'autres choses, est disciple fidèle de Saint Augustin ; v. *Sum. Th.*, Ia, qu. 23, art. 7, ad 3 : *Pauciores sunt qui salvantur.*

justice, le supplice qui leur est dû, afin de faire éclater les richesses de sa gloire sur les vases de miséricorde, et que ceux-ci jugent du prix de la grâce qui leur a été faite, en voyant dans la punition des autres ce qu'ils avaient tous également mérité (7)? » Saint Thomas ne l'entend pas autrement : « La bonté de Dieu peut être apportée pour cause de ce qu'*en général* il y en a que Dieu prédestine, et d'autres que Dieu réprouve. Car la bonté de Dieu étant miséricorde et justice, il a voulu, au regard de quelques-uns, la représenter comme miséricorde, en leur pardonnant, et au regard de quelques autres comme justice, en les punissant. Et c'est la raison que saint Paul apporte en l'Épître aux Romains, chap. IX (8). » — Voilà comment, avec la Tradition et l'Écriture, on peut rendre raison de cette question *générale et absolue* (9), suivant l'expression de saint Thomas, d'où vient que la misécorde de Dieu ne s'étend pas à tous les hommes.

Mais quant à la question *spéciale et comparative*, comme dit encore saint Thomas, d'où vient que, de toute une masse également corrompue par le péché originel, Dieu délivre ceux-ci et non point ceux-là, on doit reconnaître, avec le même saint Thomas, que l'intelligence humaine n'y trouve point de réponse (10). « Si l'on peut, ô mon Dieu », avait déjà dit saint Anselme, « comprendre en quelque sorte comment, étant très juste, vous avez pu vouloir sauver les méchants, il faut avouer que c'est une chose tout à fait incompréhensible, pourquoi, de plusieurs qui sont également méchants », c'est-à-dire de tous les hommes engagés dans le péché originel, « vous sauvez plutôt ceux-ci que ceux-là par votre souveraine bonté, et vous condamnez plutôt ceux-là que ceux-ci par votre souveraine justice (11). » Et saint Augustin : « Si l'on demande pourquoi Dieu en délivre l'un (du sort commun à tous) et n'en délivre pas l'autre, nous répondrons avec saint Paul que c'est en cela pro-

(7) Aug., *Ep. à Sixte*, 194 : cité *in* t. XXXIX, p. 496. Cf. *De Prædest. Sanct.*, cap. 9, cité *in* t. XVIII, p. 388-389. — (8) Saint Thomas, Ia, qu. 32, art. 5, ad. 3, cité *in* t. XXXIX, p. 495-496 et t. XVIII, p. 689-690. Cf. un passage analogue *in Comment.*, *in cap.* IX, *Ep. ad. Rom.*, cité *in* t. VII, p. 510 et t. XXXIX, p. 689. — (9) V. *Ibid.*, t. XXXIX, p. 495-496. — (10) V. S. Th., *Comment. in cap.* IX, *Ep. ad Hebr.*, et Ia, qu. 23, art. 5, cité *in* t. XXXIX, p. 495-496.

(11) Anselm., *Proslog.*, cap. 11, cité *in* t. XVIII, p. 938.

prement que ses jugements sont impénétrables et ses voies incompréhensibles (12). » *Hoc est profundum Crucis* (13). Là commence l'*abîme* où nos faibles lumières s'obscurcissent; là est le *secret* qui passe nos forces; là est le *mystère* devant lequel, à l'exemple des plus grands Pères et des plus savants docteurs, nous devons humilier notre raison (14).

B. — Le Plan de la Prédestination.

C'est le mystère de la Prédestination.

Mystère que méconnaissent à l'envi les hérétiques de toute sorte, aussi bien les calvinistes que les semi-pélagiens. Mystère dont les disputes d'École ont à ce point embrouillé les termes qu'on finit par n'en plus apercevoir le sens ni l'importance (1). Mais mystère qui, dégagé des vaines subtilités dont on le complique, et réduit à la simplicité redoutable du dogme, apparaît comme la moins contestable, peut-être, des vérités de la Révélation.

Saint Augustin définit la prédestination : « Le Décret éternel par lequel Dieu prévoit et prépare les grâces et les moyens par lesquels sont sauvés très certainement tous ceux qui seront sauvés, en laissant les autres, par un jugement très juste, dans la masse de perdition (2). »

---

(12) Aug., *De Prædest. Sanct.*, cap. 9; v. t. XVIII, p. 389. — (13) Aug., *De Verb. Apost.*, serm. 7, cap. 3 et 4, *in* t. XVIII, p. 382-383. Cf. dans le même sens d'innombrables passages de saint Augustin : *Ep.* 194 *ad Sixt.*; *De Peccat. merit. ac remiss.*, lib. I, cap. 21; lib. IV, *ad Bonif.*, cap. 6; *De Corrept. et Grat.*, cap. 8; lib. IV, *Cont. Jul.*, cap. 8, etc., cité *in* t. XVIII, p. 374, 375, 380, 389, 698-699, et t. XXXIX, p. 496-497. — (14) V. t. XVIII, p. 938. Cf. Pascal. Écrits sur la Grâce, éd. Br., t. XI, p. 238.

(1) V. t. VII, p. 448. — (2) Aug., *De Dono Persev.*, cap. 14, cité *in* t. XVIII, p. 680, et dans quantité d'autres ouvrages. (C'est la définition à laquelle se réfèrent toujours Arnauld et les théologiens de Port-Royal.

Cette définition comprend visiblement l'ensemble des faveurs divines, à l'égard des élus, aussi bien le don final de la récompense céleste, ou, en langage théologique. de la *gloire*, que la suite des grâces particulières de la foi, de la prière, de la persévérance, par où l'homme est rendu apte à *la gloire* (3). C'est également en ce sens que l'entend saint Fulgence (4).

Mais souvent aussi, quand il parle de la prédestination, saint Augustin paraît envisager spécialement la décision prise par Dieu d'admettre certains hommes au ciel, à l'exclusion des autres (5).

Au contraire, saint Thomas, donnant plutôt à cette dernière décision le nom d'*élection*, réserve d'ordinaire le nom de prédestination à la préparation des grâces (6).

Nombre de théologiens en ont pris occasion pour distinguer deux sortes de prédestination, à la *grâce* et à la *gloire*. Et de là est né un grand débat : savoir si la prédestination à la gloire marche avant la prédestination à la grâce, ou si c'est le contraire.

Le débat, au fond, n'a rien de fort considérable (7). Il paraît bien que logiquement, dans le plan divin, — la gloire étant la fin, et la Grâce le moyen par où cette fin s'obtient, — la prédestination à la gloire soit première : Dieu a dû d'abord décider de conduire les saints au ciel, et ensuite leur préparer les bonnes œuvres par où ils en seront rendus dignes (8). La raison le veut. Et tel est certainement le sentiment de saint Thomas (9). Mais après tout, quand même on prétendrait que la prédestination à la grâce doit être mise avant l'autre, si, par ailleurs, — comme font plusieurs jésuites tenants de cette opinion, Vasquez entre autres et le P. François Lamy (10), —

---

(3) V. t. XVIII, p. 687. — (4) Fulg., *De Veritat. Prædest.*, lib. III, cap. 2, cité *ibid.*

(5) Aug., *De corrept. et grat.*, cap. 13, cité *ibid.* — (6) S. Th., Iª, qu. 23, art. 4, cité *in* t. VII, p. 651.

(7) V. t. XVIII, p. 677-678, p. 686 et suiv.; t. XXVIII, p. 475-476 et surtout t. VII, p. 447-452. Arnauld proteste à ce sujet contre l'abus que font de cette distinction certains théologiens (tels Le Moine, ou Mallet), pour jeter de la confusion dans les esprits, au détriment de la doctrine traditionnelle. — (8) V. t. VII, p. 450-451; t. XXVIII, p. 466. — (9) V. t. XXVIII, p. 467. Calvin ne voit dans cette explication de saint Thomas que « subtilité » et « sophistiquerie ». V. Institut. chrét., liv. III, chap. 22, nº 9. — (10) V. t. VII, p. 458 (ne pas confondre ce jésuite avec le bénédictin dom Lami).

on reconnaît que cette prédestination à la Grâce est telle qu'elle amène infailliblement au salut tous ceux qui en sont l'objet, il est clair qu'on y enferme, selon l'expression du Père Lamy, « une virtuelle élection à la gloire » (11). On dira bien alors que la *prédestination à la gloire* suit la prévision des mérites, mais comme ces mérites eux-mêmes ne sont obtenus que moyennant la *prédestination à la Grâce*, laquelle évidemment, étant le fondement de tout mérite, n'en peut supposer avant elle, il n'en faudra pas moins dire que la prédestination, dans sa totalité, est indépendante de la prévision des mérites (12). Le salut est *gratuit* selon l'ordre de l'*intention*, quoiqu'il soit *mérité* selon l'ordre de l'exécution (13).

Il en irait tout différemment si l'on imaginait que par la prédestination à la Grâce, Dieu se borne à fournir à tous les hommes des secours suffisants, directement ou indirectement, pour bien vivre, remettant au libre arbitre de chacun le soin d'en profiter. Car dans cette hypothèse, il dépend de chacun d'être ou de n'être pas au nombre des prédestinés à la gloire. Et quoique le don de ces moyens suffisants soit une pure grâce, ce qui fait que tel homme s'engage dans la voie du salut, tel autre dans la voie de la perdition, cela n'a point été ordonné de Dieu ; c'est bien le fait de l'homme, et c'est bien à sa volonté qu'il en faut rapporter le mérite (14). La *vocation*, en ce cas, est gratuite, la *prédestination* ne l'est pas (15).

La seule question essentielle, par conséquent, la seule qui

---

(11) *Ibid.*, p. 457 et p. 458.

(12) V. t. VII, p. 450. Cf. t. XVIII, p. 682, 689, 691, et t. XXIX, p. 475. En ce cas, prévoir nos mérites, de la part de Dieu, c'est prévoir ce qu'il s'est proposé de faire en nous : *Cùm nos Deus prædestinavit, opus suum præscivit, quo nos sanctos et immaculatos facit.* (*De Prædest. Sanct.*, cap. 19); cité *in* t. VII, p. 450. C'est précisément ce que soutient Descartes, chez qui la *gratuité de la prédestination* devient un cas particulier de la liberté divine : « ... et cela n'empêche pas qu'on puisse dire que les mérites des saints sont la cause de leur béatitude éternelle, car ils n'en sont pas tellement la cause qu'ils déterminent Dieu à m'en vouloir, mais ils sont seulement la cause d'un effet dont Dieu a voulu de toute éternité qu'ils fussent la cause; et ainsi une entière indifférence en Dieu est une preuve très grande de sa toute-puissance. » (Rép. aux 6e Objections.)

(13) V. t. VII, p. 475. C'est exactement le sentiment de Jansénius, lib. IX, *De Grat. Christ.*, cap. 15 et cap. 24. Arnauld note que c'est ce que veut dire la *prose de la Messe des Morts* : *Qui salvandos salvas gratis.*

(14) V. t. XVIII, p. 687-689. — (15) *Ibid.*, p. 691. Cf. t. VII, p. 451-453, 457.

intéresse la foi (16), est de savoir, non pas dans quel ordre les effets de la prédestination se suivent les uns les autres, mais d'où procèdent tous les effets de la prédestination pris ensemble (17). Autrement dit, la séparation entre ceux qui seront sauvés et ceux qui ne le seront pas, — étant entendu, contre l'hérésie protestante, que nul ne sera sauvé qu'après en être devenu digne par ses bonnes œuvres (18), — a-t-elle quelque cause de la part de l'homme ou provient-elle uniquement et absolument de la volonté divine (19)? En d'autres termes encore, ce qui met de la différence entre nous, au regard de la Grâce, tient-il à nous, ou à la Grâce (20)? *Quis te discernit* (21)?

Qu'il y ait en Dieu, dès le principe, un *discernement*, une *préférence*, particulière à l'égard de certains hommes, préférence gratuite, car elle est antérieure à toute considération d'œuvres, et préférence qui se traduit par un décret absolu et infailliblement efficace de sauver ceux qu'elle concerne : c'est tout ce qu'on veut dire quand on parle de la prédestination *ante prævisa merita* (22), ou plutôt, — puisqu'une prédestination qui supposerait la prévision des mérites, se réduirait comme l'avaient bien vu les semi-pélagiens, à une prescience (23), — de la prédestination pure et simple.

---

(16) V. t. XXVIII, p. 476. Nicole est ici pleinement de l'avis d'Arnauld. V. Instruction sur le Symbole, t. I, p. 263 et suiv. et p. 267. Au contraire, Barcos pense que c'est une question de foi, de savoir si la prédestination à la gloire précède ou suit la prédestination à la Grâce. V. Exposition de la Foi, p. 246-247.

(17) V. t XVIII, p. 689. Cf. t. XXVIII, p 634. « C'est en quoi consiste l'admirable économie de la grâce, en ce que, dépendant tout entière de la pure libéralité de Dieu, il en dispose néanmoins de telle sorte les divers effets que les premiers servent de degrés aux seconds, et que le commencement de ses dons sert de mérite pour en recevoir l'accroissement. »

(18) V. t. XIII, p. 95; t. XVI, p. 475, etc. — (19) V. t. XVIII, p. 691-692. — (20) V. t. XXXIX, p. 476. — (21) I *Cor.*, IV, 7. Ce texte de saint Paul est perpétuellement invoqué par saint Augustin. V. notamment, *De Prædest. Sanct.*, cap. 5, *in* t. XVIII, p. 366-367; p. 701. Cf. t. XXXIX, p. 476, 480, 482, etc.

(22) « Tout acte éternel par lequel Dieu a regardé d'un œil favorable certaines personnes préférablement à d'autres, pour leur donner, par une volonté toute gratuite, une suite de grâces qui les conduiront infailliblement au salut, est ce qu'on appelle prédestination gratuite. » V. t. XXXIX, p. 559. Cf. Nicole, Instruct. sur le Symbole, t. I, p. 272-273.

(23) V. t. XVIII, p. 689; t. XXXIX, p. 502 et suiv.

Et c'est aussi ce qu'affirment formellement, dans une foule de textes aussi unanimes et aussi précis qu'on le puisse souhaiter, la Tradition et l'Écriture.

Ne l'oublions pas : la prédestination n'est pas, comme le *pouvoir prochain* ou la *grâce efficace par elle-même* une de ces notions plus ou moins heureusement forgées par les théologiens : le mot aussi bien que la chose est dans saint Paul :

« Béni soit », dit l'Épître aux Éphésiens (24), « Dieu le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui nous a comblés en Jésus-Christ de toutes sortes de bénédictions spirituelles pour le Ciel, ainsi qu'il nous a élus en lui, avant la création du monde, pour l'amour qu'il nous a porté, afin que nous fussions saints et sans tache devant lui : nous ayant *prédestinés* par un pur effet de sa bonne volonté, pour nous rendre ses enfants adoptifs par Jésus-Christ, afin que la louange et la gloire en soient données à sa grâce, par laquelle il nous a rendus agréables à ses yeux (25). » — N'est-ce pas clair ? Dieu nous a choisis avant la création du monde par un *pur effet de de sa bonne volonté* (26) ; et il nous a choisis, non *parce que* nous étions saints, étant apparus tels à sa prescience, mais *afin que* nous le fussions, « étant », comme l'explique plus loin l'apôtre, « créés par Dieu en Jésus-Christ dans les bonnes œuvres qu'il a préparées afin que nous y marchions (27) ». *Non ergo quia futuri essemus sancti, sed ut essemus*, remarque saint Augustin ; sur quoi il s'écrie : *Nempè certum est, nempè manifestum est. Ideò quippè tales eramus futuri quia elegit ipse prædestinans ut tales per gratiam ejus essemus* (28).

C'est manifeste, en effet. Mais le texte sans réplique, celui qui fermera toujours la bouche aux semi-pélagiens, et qui demeure l'écueil de tous les ennemis de la prédestination gratuite, nous l'avons dans le célèbre chapitre IX de l'Épître aux

---

(24) *Ephes.*, I. 1-7. — (25) Cité *in* t. XXXIX, p. 516. — (26) Le texte latin porte : *Secundum propositum voluntatis suæ*. Le grec : Κατ' εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ. Sur le bien-fondé de cette traduction (qui est celle du Nouveau Testament de Mons), v. t. VII, p. 469-471. — (27) *Ephes.*, II, 4 et suiv., *in* t. XXXIX, p. 516-517. [Arnauld écrit ici « marchions » ; le texte de la trad. de Mons porte : « marchassions »].

(28) Aug., *De Prædest. Sanct.* cap. 18, cité *in* t. XXXIX, p. 506. Cf. t. XVI, p. 294. V. aussi t. XVIII, p. 682 ; t. XXXIX, p. 464, etc.

Romains (29). « Avant qu'ils fussent nés (Jacob et Ésaü), et avant qu'ils eussent fait encore aucun bien ni aucun mal, afin que le décret de Dieu demeurât ferme selon son élection, non à cause de leurs œuvres, mais à cause de l'appel et du choix de Dieu, il lui fut dit : L'aîné sera assujetti au plus jeune, selon qu'il est écrit (30) : « J'ai aimé Jacob et j'ai haï Ésaü. » Que dirons-nous donc? Est-ce qu'il y a en Dieu de l'injustice? Dieu nous garde de cette pensée! Car il dit à Moïse : « Je ferai miséricorde à qui il me plaira de faire miséricorde, et j'aurai pitié de qui il me plaira d'avoir pitié ». Cela ne dépend donc ni de celui qui veut, ni de celui qui court, mais de Celui qui fait miséricorde. C'est pourquoi il dit à Pharaon dans l'Écriture : « C'est pour cela que je vous ai établi, pour faire éclater en vous ma toute-puissance, et pour rendre mon nom célèbre par toute la terre. » Il est donc vrai qu'il fait miséricorde à qui il lui plaît, et qu'il endurcit qui il lui plaît. Vous me direz peut-être : Après cela, pourquoi Dieu se plaint-il des méchants? Car qui est-ce qui résiste à sa volonté? Mais, ô hommes, qui êtes-vous pour contester avec Dieu? Est-ce au vase de terre de dire à celui qui l'a fait : « Pourquoi m'avez-vous fait ainsi? Le potier ne peut-il pas, d'une même masse d'argile, faire un vase destiné à des usages honorables, et un autre destiné à des usages vils et abjects (31) »?

A ce texte de saint Paul, tout plein de pensées et de comparaisons empruntées à Isaïe, à Jérémie, à l'Ecclésiaste et à la Sagesse (32), il serait aisé d'en ajouter d'autres, tant de saint Paul même (33) que de l'Évan-

---

(29) V. t. XXXIX, p. 518. Cf. t. XVI, p. 294. On sait l'importance que les théologiens augustiniens ont toujours attachée à ce chapitre de saint Paul. Voir la longue analyse de l'Epître aux Romains qui remplit toute la 1re partie du tome I de la Tradition de l'Église romaine.

(30) *Gen.*, XXV, p. 23. — (31) *Rom.*, IX, 11-24. J'ai cité le texte complet d'après la version de Mons (t. VI, p. 312). Arnauld cite souvent ce texte, en totalité ou en partie. Il le donne notamment, accompagné de commentaires de saint Augustin (*Op. imperfect. cont. Jul.*, lib. I, cap. 141), *in* t. XXXIX, p. 518-521. V. aussi t. VII, p. 501 et 506.

(32) V. à ce sujet Trad. de l'Égl. Rom., t. I, p. 144-145.

(33) P. ex. le chap. VIII de la même *Ep. ad Rom.*, v. 32-38 : « Nous savons que tout contribue au bien de ceux qui aiment Dieu, qu'il a appelés selon son Décret pour être saints. Car ceux qu'il a connus avant tous les temps, il les a aussi prédestinés pour être conformes à l'image de son Fils, afin qu'il fût l'aîné entre plusieurs frères. Et ceux qu'il a prédestinés, il les a aussi appelés; et ceux qu'il a appelés,

gile (34). Mais à quoi bon? Rien ne suffirait, à qui celui-là ne suffirait pas (35).

Par ailleurs, si le témoignage des Livres Saints est à ce point pressant, peut-on s'étonner que tous les Pères et les Docteurs, — particulièrement ceux qui, étant venus après l'hérésie de Pélage, ont dû s'exprimer sur ce sujet avec plus d'exactitude (36), — aient professé la même doctrine touchant « cette prédestination que nous défendons par l'Écriture », comme parle le plus grand d'entre eux (37)?

Et en effet, le sentiment de saint Augustin est plus clair que le jour; et pour le reconnaître, comme l'avoue le P. Petau, il suffit d'avoir lu « avec un peu de soin » ses ouvrages (38), ne fût-ce que le livre de la *prédestination des Saints* ou celui du *don de persévérance* (39).

Non moins clair est le sentiment de ses disciples, saint Prosper et saint Fulgence (40); de Pierre Diacre, écrivant contre les pélagiens au nom de toute l'Église d'Orient (41); de saint Rémy, et de l'Église de Lyon (42); de saint Anselme, de saint Bernard, de Pierre Lombard et des premiers scolastiques (43); de saint Thomas (44), et de toute cette célèbre école thomiste, plus florissante aujourd'hui que jamais, et à laquelle l'ordre de Saint-Dominique fait profession d'appartenir (45).

---

il les a aussi justifiés; et ceux qu'il a justifiés, il les a aussi glorifiés. Après cela que pouvons-nous dire? Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous? » Cité *in* t. XXXIX, p. 517-518, et t. VII, p. 485 et suiv.

(34) P. exemple, on peut citer les paroles du Christ aux apôtres : « Luc. XI, 32; Joan. XV, 16; Joan. X, 26, etc., V. t. XVI, p. 293.

(35) V. t. XXXIX, p. 521. — (36) V. t. XVI, p. 300 et suiv., et t. VII, p. 466 et suiv. Sur la manière dont Arnauld, avec Jansénius et tous les théologiens augustiniens, considère l'autorité des Pères grecs par rapport à la Tradition de l'Eglise sur la prédestination et la Grâce. Cf. notre tome I, ch. II. — (37) Aug., *De Dono Persev.*, cap. 18; v. t. XVI, p. 293. — (38) V. t. XVIII, p. 679.

(39) V. t. XXXIX, p. 504-505. — (40) V. t. XVI, p. 296, et t. VII, p. 626.

(41) *Ibid.*, p. 296-297 et p. 626-627. — (42) V. t. XVIII, p. 434. — (43) V. t. XVI, p. 242 et suiv.; t. XVIII, p. 287 et suiv. et p. 503 et suiv. — (44) V. t. XVI, p. 299; t. XVIII, p. 514 et suiv. et 688 et suiv.; t. XXXIX, p. 540 et suiv.; t. VII, p. 506 et suiv. Arnauld remarque que c'est principalement dans ses Commentaires sur saint Paul et dans sa Somme théologique que saint Thomas a établi et défendu la *Prédestination gratuite*.

(45) V. t. XVI, p. 244 et suiv.; t. XVIII, p. 531 et suiv., 545 et suiv.; t. VII, p. 454. Sur les jugements d'Arnauld touchant les anciens et les

Rien ne serait plus facile que de le faire voir par les textes (46). Bornons-nous à indiquer deux exemples qui prouvent jusqu'à l'évidence que dans la Tradition catholique, *la prédestination gratuite*, non seulement a toujours eu pour elle les autorités, mais n'a même jamais été sérieusement contestée.

Au IXe siècle, tout le monde sait quelles ardentes controverses se sont émises autour de l'infortuné Gotteschalc, controverses auxquelles ont pris part, avec Hincmar et Jean Scot Erigène, saint Anselme, saint Rémy, le diacre Flore et bien d'autres (47). Or il est remarquable que cette malheureuse dispute, — comme l'a bien montré, dans son savant ouvrage, le président Mauguin, — roulait uniquement sur la question de savoir s'il faut reconnaître une double prédestination, à la vie et à la mort. Mais, des deux côtés, les adversaires demeuraient d'accord, — y compris Scot Erigène, et Hincmar, qui a débité contre Gotteschalc tant de calomnies, — qu'il y a une prédestination des élus à la vie, et que cette prédestination consiste en un choix précédant toute prévision de mérite, et fondé uniquement sur le bon plaisir de Dieu (48).

Mais ce qui est plus remarquable encore, c'est qu'en ce siècle même, la *prédestination gratuite* est admise et professée en corps par les théologiens qui passent, en d'autres points pour les plus grands ennemis et des augustiniens et des thomistes, les membres de la Société de Jésus. Depuis le célèbre décret promulgué en 1613 par Acquaviva et renouvelé en 1651, par Piccolomini (49), la doctrine authentique de la Société n'est

---

nouveaux thomistes, et sur les rapports de sa doctrine avec le thomisme, v. notre tome III, ch. II. — (46) C'est ce que fait (et avec un assez grand détail pour plusieurs d'entre les Pères et les Docteurs scolastiques) l'Apologie pour les Saints Pères. (liv. IV, V et VI) et la Tradition de l'Église romaine (t. I et II).

(47) V. sur ces disputes : t. XVIII, p. 432-462. Cf. t. XVI, p. 183 et suiv., et p. 297 et suiv. ; t. XVII, p. 505 et suiv.; t. XXX, p. 258-259 et p. 296 et suiv. V. aussi Trad. de l'Egl. Rom., t. I, p. 411 et suiv.

(48) V. t. XVIII, p. 434. Il est à noter que Petau est aussi d'avis qu'entre Hincmar et Gotteschalc il n'y a pas de véritable différend doctrinal. (V. *Dogm. th.*, t. IV, lib. XIII, *De Incarn.*, cap. II, etc.)

(49) Ce décret est très fréquemment cité par Arnauld. En voici le texte : *Mandamus ut, in tradendâ Divinæ gratiæ efficacitate, Nostri eam opinionem sequantur, sive in libris, sive in lectionibus ac publicis disputationibus, quæ a plerisque Societatis nostræ Scriptoribus tradita, atque in Controversiâ de Auxiliis divinæ gratiæ coram Summis Pontificibus piæ*

plus le pur molinisme, mais le congruisme. Et que prétendent les congruistes? Ils admettent à la vérité que Dieu donne à tous les hommes des grâces suffisantes, et tellement suffisantes qu'il dépende du libre arbitre de chacun de faire qu'elles aient ou non leur effet, — en quoi ils s'éloignent fort, comme nous le verrons par la suite, des thomistes et des augustiniens. Mais ils veulent d'autre part que Dieu, de par ce qu'on nomme sa science *conditionnelle*, sache de toute éternité, avant que d'avoir rien déterminé de l'avenir, quelles grâces agréeraient au libre arbitre, si elles lui étaient présentées dans telles ou telles circonstances, — ce sont les grâces *congrues*, — et quelles grâces seraient rejetées, — ce sont les *incongrues*. Cela supposé, ils enseignent que Dieu de propos délibéré, prépare à certains hommes des grâces *congrues*, soit pour entrer dans la voie des bonnes œuvres, soit pour y retourner lorsqu'ils s'en sont égarés, soit pour y persévérer jusqu'à la fin, tandis qu'il n'en prépare à d'autres que d'*incongrues* au moins pour ce qui est de mourir en état de grâce (50). Mais Dieu agissant en connaissance de cause, il est clair d'abord qu'à l'égard de ces derniers, il n'a point la

memoriæ Clemente VIII et S. D. N. Paulo V, tanquam magis consentanea SS. Augustino et Thomæ gravissimorum Patrum judicio, explicata et defensa est. Nostri in posterum omnino doceant inter eam gratiam quæ effectum reipsa habet atque efficax dicitur, et eam quam sufficientem nominant, non tantum discrimen esse in actu secundo, *quia una ex usu liberi arbitrii, altera non item, sed in ipso* actu primo, *quod, posita scientia conditionalium, ex efficaci Dei proposito atque intentione efficiendi certissime in nobis boni, de industria ipse media ea atque eo modo et tempore confert, quo videt effectum infaillibiliter habitura, aliis usurus si haec inefficacia prævidisset. Quare semper moraliter et in ratione beneficii plus aliquid in efficaci quam in sufficienti gratiâ etiam in actu primo contineri : atque hoc ratione efficere Deum ut reipsâ faciamus, non tantum quia dat gratiam quâ facere possumus ; quod idem dicendum de perseverantia, quæ procul dubio donum Dei est.* Cité *in* t. XXXIX, p. 556. Près de 40 ans après, ce décret a été renouvelé par le général Piccolomini, dans un règlement d'études de 1651 (t. XXXIX, p. 555-556).

(50) V. t. XVIII, p. 758; t. VII, p. 454 et suiv.; t. XXXI, p. 134-135; t. XXXIX, p. 554 et suiv. Le Décret d'Acquaviva porte que « supposé la science conditionnelle, Dieu, par un décret et une intention efficace de nous faire très certainement un tel bien, choisit exprès les moyens qui y sont propres, et nous les donne en la manière et dans le temps où il prévoit qu'ils auront infailliblement leur effet : au lieu qu'il en aurait pris d'autres, s'il avait prévu que ceux-là n'eussent pas été efficaces ». (Tr. par Arnauld, *in* t. XXXIX, p. 557.)

volonté absolue de les sauver (51); et il est clair aussi que ceux à qui il réserve jusqu'à la fin les grâces congrues, comme le dit Acquaviva, sont l'objet d'un bienfait très spécial, qui devance toute considération de mérite, puisque la grâce congrue est la condition de l'œuvre méritoire, et qui, puisque la grâce congrue n'est jamais sans obtenir la coopération de la volonté, leur assure infailliblement, et à eux seuls, la persévérance finale et le salut (52). Peu importe après cela qu'on dise, avec Suarez, que Dieu donne à certains des grâces congrues *parce qu'elles* les conduisent à la gloire, ou bien, avec Vasquez et Lamy, qu'il leur donne ces grâces *sachant qu'elles* les y conduiront ; les deux façons de parler, nous avons eu occasion de le voir, s'équivalent (53) en tant qu'elles impliquent également de la part de Dieu, un regard favorable jeté sur quelques personnes préférablement à d'autres, et joint au choix délibéré de moyens propres à les sauver imman-

---

(51) V. t. XXXI, p. 134-135.

(52) V. t. XXXIX, p. 558-559. Au contraire le don des grâces *incongrues* (ou ce qui est la même chose simplement *suffisantes* non seulement n'est pas un grand bienfait, mais est un véritable dommage. En effet, suivant les principes des congruistes, ces grâces, quoique pouvant avoir leur effet, c'est-à-dire faire agir l'homme de façon méritoire, ne l'auront jamais, et en ce sens ne servent à rien. Pourquoi donc Dieu les donne-t-il? Parce que, sans elles, l'homme n'aurait pas la puissance d'accomplir les commandements, et par suite ses manquements ne seraient que des péchés matériels, non imputables. On peut donc dire que le don de la grâce incongrue ne fait que rendre l'homme coupable sans jamais le rendre vertueux. (V. t. XXXI, p. 135.) C'est ce qui a permis à Arnauld de soutenir que cette *grâce suffisante* n'a été inventée « que pour justifier Dieu dans la damnation de l'homme ». (V. t. XVI, p. 117.) Et « c'est ce qui a fait dire depuis peu à un célèbre archevêque qu'au lieu que nous devons sans cesse prier Dieu afin qu'il nous donne sa grâce, nous le devons prier, au contraire, qu'il ne nous donne jamais celle-ci, puisqu'elle ne nous fait point faire le bien, et qu'elle nous serait toujours inutile, ou pernicieuse ». (T. XVI, p. 118.) Cette pensée du célèbre archevêque (peut-être Conrius?) est celle qui se trouve condamnée dans la Props. 6 du Décret du Saint-Office dit des *31 Propositions* (8 déc. 1690). *A gratia sufficienti libera nos, Domine.* On pourrait dire la même chose de la grâce suffisante des thomistes, et de celle de Nicole. Il y a toutefois cette différence que ces dernières grâces peuvent être complétées par la grâce efficace, tandis que la grâce *incongrue* exclut par définition toute grâce efficace.

(53) V. t. XXXIX, p. 560. Cf. plus haut. Au contraire Quilliet (*loc. cit.*) et beaucoup de théologiens modernes pensent — ou veulent penser — qu'il y a entre le congruisme de Suarez et celui de Vasquez une différence essentielle.

quablement (54). Or ce choix, cette préférence, sont l'essence même de la prédestination telle que la définit saint Augustin : *Præscientia et præparatio beneficiorum Dei, quibus certissimè liberantur quicumque liberantur* (55). On voit que d'après les ordonnances de ses généraux, — auxquels on sait qu'elle fait profession d'obéir comme à Dieu même (56), — la Compagnie de Jésus a non seulement licence, mais obligation (57), de soutenir tout ce qu'il y a de capital, et ce que l'orgueil humain a le plus de peine à souffrir, dans la prédestination gratuite (58).

Ainsi, l'opinion qui rend la prédestination non gratuite, ou, ce qui est la même chose, qui la réduit à la prévision des mérites, *post prævisa merita*, est rejetée par tous les corps de théologiens qui sont dans l'Église (59), quelles que soient par ailleurs leurs différences sur la nature de la grâce, et sur son mode d'efficacité (60). Et si elle a trouvé des défenseurs, ce n'a pu être que chez des théologiens sans autorité, tels qu'Osorius au dernier siècle (61), ou plus récemment le théologal Habert, M. Mallet (62) et aussi quelques partisans de M. Le Moine (63). En quoi ces théologiens, comme le remarquait déjà Bellarmin, ne font que renouveler purement et simplement l'hérésie semi-pélagienne (64).

---

(54) V. t. XXXIX, p. 559. — (55) *Ibid.* — (56) *Ibid.*, p. 556. — (57) Arnauld remarque que la prédestination gratuite *ante prævisa merita* a été expressément et publiquement soutenue à Rome, dans une thèse du collège des jésuites, par un de leurs professeurs, en 1674. V. t. XXXIX, p. 467-468. — (58) V. t. XXXIX, p. 557. — (59) *Ibid.*, p. 561. — (60) *Ibid.*, p. 558-561. — (61) *Ibid.*, p. 508. — (62) V. t. VII, notamment p. 451.

(63) Le Moine, renouvelant à quelques égards l'opinion bizarre de Catharin (v. t. XXXIX, p. 508), admet deux modes de prédestination : l'un *post prævisa merita*, pour la masse des hommes qui reçoivent une *grâce suffisante générale de prière*, à l'aide de laquelle ils pourront, s'ils veulent, obtenir les *grâces efficaces par elles-mêmes* d'action et de persévérance ; l'autre *ante prævisa merita* pour quelques personnes d'exception (la Vierge Marie par exemple) qui reçoivent directement les grâces efficaces par elles-mêmes, sans passer par l'intermédiaire des grâces suffisantes de prière. (V. t. XVIII, p. 697 et suiv.). Catharin disait dans le même sens, quoique dans un autre langage, qu'il y avait deux sortes de personnes admises au salut : les unes *prédestinées* (ce qu'il entendait d'une prédestination *ante prævisa merita*) et les autres *non prédestinées*. V. t. XXXIX, p. 508, et t. XVI, p. 247 et suiv. Schneemann attribue une opinion analogue à Pighius (p. 236, note 1).

(64) BELLARM., *De Grat. et lib. arb.*, lib. II, cap. 11 et 12, *in* t. XVIII, p. 757, etc. ; t. VII, p. 462-463 et p. 637-638. V. aussi t. XXXIX, p. 508 : « La cinquième opinion (touchant la prédestination) est celle de quelques

On est donc en droit d'assurer que cette prédestination

---

théologiens du dernier siècle, comme Osorius, qui, sans tant subtiliser, ont embrassé grossièrement le parti des prêtres de Marseille contre saint Augustin, ne reconnaissant point de prédestination vraiment gratuite ni à la Grâce ni à la gloire, mais voulant que le discernement de celui qui se sauve avec celui qui ne se sauve pas, se prenne de la part de l'homme, et non du décret de Dieu. Et c'est de ces gens-là que Bellarmin a dit qu'on ne peut nier que le chemin qu'ils avaient pris pour expliquer ce mystère ne les ait jetés dans les égarements de Pélage. »

Il est remarquable qu'Arnauld ne cite pas ici Molina et Lessius, alors que dans ses premiers ouvrages (v. notamment t. XVI, p. 255, et t. XVII, p. 525-526 et 530) il les donnait, suivant en cela Jansénius (Cf. lib. IX *De Grat. Christ.*, cap. 15, etc.), comme les principaux défenseurs de la prédestination *post prævisa merita.*

De même dans la X[IIe] Déf. de la Trad. de Mons (t. VII, p. 454-457), il semble ranger Molina parmi ces théologiens « qui se servent de la science moyenne pour expliquer l'efficacité de la Grâce » et dont la doctrine touchant la prédestination, qui est celle que les jésuites ont défendue aux congrégations *De Auxiliis*, est aussi celle du Décret d'Acquaviva et du congruisme (à laquelle on ne peut reprocher « qu'une trop basse idée » de la puissance qu'a Dieu d'agir immédiatement sur la volonté. (V. t. XXXIX, p. 558.)

Par le fait, si l'on considère les textes, il est certain qu'on peut difficilement considérer Molina, et même Lessius, comme ayant soutenu purement et simplement une prédestination *post prævisa merita.* (Remarquons, du reste que s'ils avaient professé cette opinion, ils n'auraient pas eu besoin de recourir à la *science moyenne* et à la *vocation congrue.*)

Molina lui-même a maintes fois protesté qu'il tenait pour la prédestination gratuite *ante prævisa merita.* (V. notamment qu. 23, art. 4 et 5, disp. I, memb. 6 et 13. — Cf. SCHNEEMANN, p. 229 et suiv.). Son opinion, en réalité, revient à ceci (où il est aisé de reconnaître le point de départ de la doctrine de Malebranche sur la Providence).

Avant toute décision de sa volonté, Dieu, en vertu de sa *science de simple intelligence* et de *sa science moyenne*, conçoit une infinité de mondes possibles ; il conçoit, en particulier, une infinie diversité de circonstances et de grâces en face desquelles pourraient être placés les êtres raisonnables qu'il a effectivement créés ; il prévoit enfin les diverses décisions libres que prendraient, dans chaque cas, chacun des dits êtres raisonnables :
Deum optimum maximum (ut revera fuit) ante omnem actum liberum suæ voluntatis, per scientiam mere naturalem, atque mediam illam inter liberam et mere naturalem, comprehensione suae essentiae prævidentem omnia universim quæ sub ipsius erant potestate, inter quæ erant infinitæ creaturæ mente præditæ, quas condere poterat, infinitique ordines rerum, auxiliorum, et circumstantiarum, non solum in quibus varias hujusmodi creaturas, sed etiam illas solas, quas creare constituit, poterat collocare : prævidentem insuper quid in illis omnibus pro arbitrio singularum creaturarum mente præditarum futurum erat, ex hypothesi quod hunc, vel, illum, ordinem, cum his vel illis auxiliis ex parte sua, et cum his vel illis circumstantiis condere vellet.

Cela étant, et toutes ces éventualités considérées et pesées, Dieu décide, par un acte unique, d'appeler à l'existence précisément cet ensemble de choses naturelles et surnaturelles que nous appelons le

gratuite, « contre laquelle jamais personne n'a pu parler

---

monde réel, — dans lequel il sait que telle personne, donnant en telle occasion son consentement à telle grâce, sera sauvée, et telle autre, le refusant, sera damnée, quoique l'inverse n'eût pas manqué d'arriver si les mêmes personnes eussent rencontré d'autres occasions, ou reçu d'autres grâces :

Tunc vero ex illis omnibus ordinibus, inscrutabili judicio et sapientia sua, unico simplicissimoque actu suæ voluntatis statuisse simul totum eum ordinem, tum aliarum rerum, tum hominum et Angelorum, qui a prima rerum constitutione cœpit, et usque ad consummationem seculi decurret; cum auxiliis et donis, quæ tam Angelis, quam hominibus ex parte sua conferre statuit, ut in manu consiltii cujusque in tali ordine constituti liberum foret, vel ad vitam æternam pervenire, vel ab ea in æternam miseriam deflectere, atque adeo ut in eo ordine rerum pro arbitrio suo eas circumstantias variare posset, quas in arbitrii sui potestate situm est variare.

Or, pourquoi Dieu a choisi cet ordre de choses, d'événements et de secours, où il se trouve que cette personne usera de la Grâce et se sauvera, plutôt qu'une autre, où elle rejetterait la Grâce et se perdrait, on n'en peut évidemment trouver la raison dans l'homme, mais seulement dans la libre volonté de Dieu :

« *Quod vero Deus eum ordinem rerum, circumstantiarum et auxiliorum, quo quidam solum in particulari fuerunt re ipsa prædestinati, reliqui vero minime, potius elegerit, quam quemcunque alium ex infinitis in quibus prævidebat rem longe aliter eventuram, atque adeo quod eligendo eum ordinem voluerit his in particulari (sive constitutis in parte ordinis aptiori, sive minus apta ad salutem) conferre ea auxilia ex, parte sua, majora aut minora, quibus prævidebat eos beandos, reliquos vero, sive in parte ordinis aptiori aut minus apta ad salutem constitutis, sive cum majoribus sive cum minoribus auxiliis, voluerit ea tantum auxilia donare, cum quibus licet potuissent vitam æternam consequi, et multi eorum longe facilius quam multi prædestinati, prævidebat tamen, vel ipsorum, vel primi parentis libertate, futurum esse, ut viam in culpa lethali terminarent, essentque de numero reproborum : nulla profecto fuit, tam ex parte eorum qui prædestinati, quam eorum qui non prædestinati, fuerunt, causa aut ratio, quae eos ita discreverit, ac impares fecerit, sec id totum in liberam Dei voluntatem referendum est, qui providens omnibus sufficienter, et aliquibus ex reprobis abundantius quam plerisque prædestinatorum, eligere voluit potius talem ordinem rerum, quam alium, suaque dono eo potius modo quam alio voluit distribuere. Quare autem cum prævideret tantam hominum et Angelorum multitudinem ipsorummet aut primi parentis libertate perituram, id ità voluerit, exclamandum est ou cum Paulo : O altitudo divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei, quam incomprehensibilia sunt judicia ejus, et investigabiles viæ ejus!* (Loc. cit. memb. 13, cf. *ibid. sub fine*).

On comprend, dans ces conditions, que Molina se défende de fonder la prédestination sur les mérites humains. Ce qu'on comprend moins, c'est comment il peut opposer sa conception à celle de la prédestination gratuite telle que la soutenaient de son temps, les thomistes, et telle que devait l'expliquer, en faisant appel lui aussi aux grâces *congrues* et *incongrues*, un Suarez. Décréter d'avance que tel sera sauvé, tel damné, et en conséquence, distribuer, par un triage industrieux et perfide, des grâces incongrues (ou inefficaces) à celui-ci, tandis que

qu'avec erreur », disait saint Augustin (65), et qui, en effet, réduite à ses termes essentiels, a pour elle l'unanimité des théologiens, hormis les semi-pélagiens anciens et modernes, — non seulement est une doctrine *orthodoxe* qui se peut soutenir sans témérité, et non pas une opinion *suspecte*, comme le voudraient faire croire ceux à qui tout ce qu'a enseigné Jansénius semble *ipso facto* sentir l'hérésie (66), non seulement est une vérité *certaine*, et non pas, comme le prétend Mallet, une de ces opinions sur lesquelles on ne saurait rien avancer que de *problématique* (67) : elle appartient au *dogme* (68). D'autres vérités, solidement appuyées sur la Tradition, — comme celle de la *grâce efficace par elle-même*, — peuvent être, nous le verrons, tenues pour très assurées, et mises au nombre de celles pour lesquelles on serait heureux de verser son sang (69), sans être pourtant réputées *article de foi* (70). De la *prédestination gratuite* il faut dire davantage : avec le jésuite Bellarmin, il faut dire « qu'elle ne doit pas être appelée une opinion de quelques docteurs, mais la *foi de l'Église catholique* » (71).

Oui, il est de foi qu'avant toute considération d'œuvres ou de mérites humains, il y a en Dieu un acte éternel, un décret

---

les grâces congrues (ou efficaces) sont réservées aux autres, serait, aux yeux de Molina, une conduite tout à fait indigne de Dieu. (V. *Concord.*, qu. XXIII, att. 4 et 5 ; disp. I, membr. 13 et memb. 6.) Lessius, dont la doctrine est ici toute semblable, s'exprime de même, en termes très sévères, pour le congruisme proprement dit : *Undè ulterius sequi videtur Deum quasi insidiari illorum saluti. Si enim cum salus periclitatur, quærit et seligit illis gratias incongruas (id est : quas scit fore irritas) videtur id facere ne salventur*, etc... (*De prædestinat. et reprob.*, sect. II, n° 11). — De savoir maintenant s'il y a une différence réelle, particulièrement en ce qui regarde la bonté divine, entre la conception de Molina et de Lessius, et celle de Suarez et de son école, c'est une question dans laquelle je n'entrerai pas : je crois bien que pour tout lecteur dénué de parti pris, elle est déjà tranchée.

(65) Aug., *De Dono Persev.*, cap. 18, *in* t. XVIII, p. 683. — (66) V. t. XXXIX, p. 546 et suiv.

(67) V. t. VII, p. 448. — (68) V. t. VII, p. 449, p. 624, etc.; t. XXXIX, t. 89-90 — (69) V. t. XXXIX, p. 91-92. — (70) *Ibid.* — (71) Bellarm., *De Grat. et lib. arb.*, lib. II, cap. 9 et 10, cité *in* t. VII, p. 463 et p. 464-465, et p. 616 ; v. aussi t. XXXIX, p. 86 et suiv., t. XXXIX, p. 549. Dans ces deux ouvrages, Arnauld cite, outre Bellarmin, les PP. Thomassin, Le Porc, et Amelote, qui se sont signalés contre le jansénisme, et qui n'en tiennent pas moins, comme Bellarmin, la prédestination gratuite pour *un article de foi*. V. aussi sur la prédestination gratuite comme *article de foi* ; t. XVI, p. 300 ; t. XVIII, p. 685.

absolu et immuable de sauver infailliblement ceux-ci et non pas ceux-là, ou, ce qui revient au même, de faire que ceux-ci et non ceux-là se rendent infailliblement dignes du salut (72).

Il est de foi, par conséquent, que le nombre de ceux qui seront sauvés a été, de toute éternité, déterminé par Dieu, et qu'il ne peut ni croître ni diminuer (73) : « Le nombre des saints qui est prédestiné au Royaume de Dieu, par la grâce de Dieu, recevant de sa libéralité la persévérance jusqu'à la fin, y arrivera tout entier, et sans rien perdre de sa plénitude (74). »

Il est de foi enfin que cette élection divine supposant, comme l'explique saint Thomas, un *amour* (75) de prédilection, part, suivant le mot de l'Écriture : — « Paix sur la terre aux hommes de bonne volonté ! » — d'une *bonne volonté* (76) singulière dont Dieu favorise certaines personnes plutôt que les autres, et même à l'exclusion des autres : « Avant qu'ils fussent nés, avant qu'ils eussent fait aucun bien ni aucun mal, afin que ce décret de Dieu demeurât ferme en son élection, non à cause de leurs œuvres, mais à cause de l'appel et du choix de Dieu, il lui fut dit : L'aîné sera assujetti au plus jeune, selon qu'il est écrit : *J'ai aimé Jacob et j'ai haï Esaü* (77). »

Un tel dogme, il faut l'avouer, trouble notre raison. Et

---

(72) V. T. XXXIX, 559-560. — (73) V. t. XVIII, p. 683. — (74) *Ibid*, p. 687. Aug., *De Corrept., et grat.*, cap. 13. — (75) Saint Thomas (*S. Th.*, Iª, qu. 23, art. 4) marque trois actes de Dieu envers les élus : *l'amour*, *l'élection* et *la prédestination* : « et ce saint prouve fort bien que le premier de ces actes est l'*amour*, qui regarde la personne de l'Elu auquel il veut donner sa gloire, que le second est l'*élection*, qui marque le choix que Dieu a fait de cette personne envers qui il n'a pas eu le même dessein ; et que le troisième est la *prédestination*, qui regarde les grâces et les mérites comme les moyens dont Dieu se sert pour faire arriver l'élu à la gloire qu'il lui a destinée ». Cf. sur « cet amour éternel et singulier que Dieu a envers les élus, et qui ne leur est pas moins propre que la prédestination même, n'étant le fondement », t. XVIII, p. 174 et p. 177-178. V. t. VII, p. 451.

(76) Le Nouveau Testament de Mons traduit ce fameux verset de l'Ecriture ; « Paix aux hommes chéris de Dieu », c'est-à-dire aux hommes *pour qui* Dieu a une bonne volonté ; cela d'après le grec εὐδοκία. Sur la légitimité de cette traduction, v. la discussion d'Arnauld, *in* t. VI, p. 596 et suiv. et t. VII, p. 527 et suiv. — (77) *Rom.*, IX, 11-15. Ce passage est fréquemment cité par Arnauld, qui en souligne l'importance. V. notamment t. XVII p. 158.

contre lui viennent naturellement à l'esprit les objections que les pélagiens adressaient déjà à saint Augustin. Ces préférences qu'on veut que Dieu établisse entre les hommes sans avoir égard à quoi que ce soit dans les hommes qui y puisse fournir matière, ce rejet *a priori* de toute une partie, — de la plus grande partie, — du genre humain vouée par là à d'affreuses et interminables souffrances, qu'est-ce autre chose qu'un acte de caprice tyrannique et cruel ?

La raison même, toutefois, pour peu qu'à la lumière de la Tradition elle médite ce que nous avons appris de la corruption de la nature, n'a point trop de peine à dissiper ces premières impressions de l'orgueil humain.

Ce qui nous révolte si fort, dans l'élection conçue à la manière de saint Thomas, de saint Augustin, et de saint Paul, ce n'est pas tant que Dieu aime Jacob, c'est surtout qu'il haïsse Ésaü. C'est moins la faveur accordée aux *élus* que le sort fait aux *réprouvés*.

En quoi consiste donc la *réprobation* ? Elle consiste dans l'exclusion du salut éternel, ou, si l'on aime mieux, du partage des grâces salutaires. Et qu'on dispute tant qu'on voudra pour savoir s'il convient d'appeler cette exclusion *positive* ou *négative* (1), il est certain que si l'exclusion du salut n'est en elle-même qu'une simple *non-élection*, elle suppose de la part de Dieu tout autre chose qu'une *omission* ou un *oubli* (ces mots ont-ils un sens, du reste, à propos de l'Être tout-puissant

(1) De là l'équivoque de ces mots *réprobation positive* ou *réprobation négative*, dont se servent les théologiens. Jansénius admet une *réprobation positive*, et en cela il semble parler le langage de Calvin. Mais, en réalité, pour lui cette réprobation n'a de positif que la sentence par laquelle Dieu condamne un homme à l'enfer, en conséquence des péchés actuels, et, en remontant à la source, du péché originel, dont il prévoit que cet homme sera chargé. Mais ces péchés eux-mêmes sont seulement prévus par Dieu, et ne résultent d'aucune prédestination ni positive ni négative (v. t. XVII, p. 153). Au contraire les théologiens catholiques (thomistes et congruistes) qui enseignent la *réprobation négative* entendent par là « qu'avant la prévision d'aucun péché, Dieu a choisi et prédestiné d'entre tous les hommes, et même d'entre les anges, ceux qu'il voulait élever à sa gloire, et qui y arriveraient infailliblement ; et que n'y ayant point prédestiné tous les autres, il est infaillible qu'ils n'y arriveront jamais : ce qu'ils appellent une

et omniscient ? (1) : elle suppose un acte *positif* (2), — *judicium*, dit saint Augustin (3), — une *condamnation*. C'est à cet acte positif que répondent les expressions effrayantes dont l'Écriture est pleine, et qu'on essaierait vainement d'en effacer, touchant la haine, la colère, et la vengeance de Dieu (4).

Maintenant cet acte positif, cette condamnation, est-elle vraiment indépendante de tout mérite humain? Telle est, nous le savons, l'opinion des disciples de Luther et de Calvin : « Le décret de Dieu, de faire de la même masse les uns vases d'honneur, et les autres vases de déshonneur, précède la prévision de tout péché, et de quelque autre sujet que l'on puisse imaginer être cause de ce décret (5). » Dieu distribue selon son bon plaisir la mort comme la vie : *Indignos coronans, immeritos damnans*. Pensées cruelles, en effet (6), pensées justement anathématisées par l'Église ; mais auxquelles les principes de la théologie de la Grâce, tels que nous les avons

---

réprobation négative ». (*Ibid.*, p. 154.) Ainsi « la *réprobation positive* de Jansénius n'a que le même effet que la réprobation négative des autres théologiens, puisque l'exclusion du Royaume éternel suit aussi infailliblement de l'une que de l'autre. Mais ce qui rend cette réprobation négative incomparablement plus sévère, et moins conforme à la bonté de Dieu, que celle qu'admet Jansénius, c'est qu'elle procède de la prévision de tout péché, et qu'ainsi des créatures innocentes se trouvent en effet exclues de l'éternelle béatitude par ce délaissement, avant que d'avoir rien fait, et d'avoir donné aucun sujet à Dieu d'être abandonnés de la sorte ; au lieu que la réprobation positive, dont parle M. Jansénius, n'ayant que le même effet qui est l'exclusion du Ciel, ne regarde que des coupables, que des esclaves révoltés contre leur maitre, et engagés, par leur désobéissance criminelle, dans une très juste damnation ». (*Ibid.*, p. 156.) En réalité l'opinion des thomistes (et des congruistes) est ici beaucoup plus voisine de celle de Calvin que l'opinion de Jansénius. (*Ibid.*, p. 154.) Cf. notre t. III, ch. II et ch. III. Cf. Jansen., lib. X, *De Grat. Christ.*, cap. 2. Cf. *Nicolaï Molinisticæ Theses*, t. XX, p. 583. V. aussi, sur la différence de l'opinion augustinienne et de celle de Calvin : Petau, *Dogm. th.*, t. I, lib. IX, cap. 9, cité *in* t. XVII, p. 164-167 et t. VII, p. 500-501.

(2) V. t. XVII, p. 158. Nicole pense qu'il ne faut peut-être pas voir dans la réprobation un acte positif de Dieu. V. t. I., p. 356-357. Sur cette opinion de Nicole, en même temps que sur ses rapports avec le thomisme, v. notre t. III, ch. II. — (3) *Ibid.* — (4) V. t. VII, p. 512-513. V. aussi p. 559-560 et les citations de saint Thomas.

(5) Bèze, *Resp. ad acta Coll. Montisbelg.*, cité *in* t. XVII, p. 153. — (6) V. t. XVII, p. 152-153. V. aussi t. X, p. 35 : *Execranda Calvini et Bezæ blasphemia, decretum Dei de faciendis ex eadem massâ vasis aliis in honorem, aliis in contumeliam, antecessisse omnem prævisionem culpæ, et omnem omnino causam a Creatura profectam*, etc...

recueillis de la Tradition, et spécialement de saint Augustin et de saint Thomas, sont tout à fait contraires (7).

« Si, » prononce cent fois saint Augustin, « cette masse des hommes (dont parle l'apôtre) était dans une telle indifférence qu'elle ne méritât aucun mal, comme elle ne mériterait aucun bien, on aurait raison de dire que Dieu serait injuste s'il en faisait des vases de déshonneur... Mais parce que cette masse tout entière est tombée dans la condamnation par le libre arbitre du premier homme, il est visible qu'on ne peut attribuer à aucune justice de cette masse, qui ne peut être avant la Grâce, mais à la seule miséricorde de Dieu, de ce qu'il s'en fait des vases d'honneur ; et qu'on ne saurait attribuer à aucune injustice de Dieu, étant seulement horrible à penser qu'il puisse y avoir en Dieu de l'injustice, mais à son juste jugement, de ce qu'il en fait des vases de déshonneur (8). »

Saint Thomas explique de même que Dieu ne peut tirer à son gré de la masse des hommes des vases d'honneur et des vases destinés à des usages vils, que parce que cette masse se trouve déjà en elle-même *vile*, *vile* matériellement, « Dieu ayant formé l'homme du limon de la terre », mais vile surtout moralement, « par la corruption du péché, laquelle s'est répandue par un seul » (9).

Rappelons-nous enfin la maxime dont nous avons déjà fait état : *Neque enim sub Deo justo quisquam esse miser, nisi mereatur potest* (10). A moins, ce qui est impie à penser, nous dit saint Paul, de mettre en Dieu de l'injustice, on ne saurait imaginer qu'il ait voulu voir en des créatures sorties de ses mains des objets de colère, ou même de délaissement, et par conséquent de damnation, avant qu'elles aient rien fait pour mériter d'être abandonnées (11).

---

(7) V. t. XVII, p. 153.

(8) AUG., *Ep. 186* (*alias* 106), *in* t. XVII, p. 153. Cf. *De Grat. et lib. arb.*, lib. II cap. 12 ; *Ep. 190* (*alias* 117) ; *cont. Jul.*, lib. I, cap. ult., etc., *in* t. VII, p. 505-506, p. 500-501 ; t. XXXIX, p. 521, etc.). V. aussi : t. X, p. 35 ; t. XVII, p. 166. C'est précisément sur cette considération que s'appuie saint Augustin pour prouver le péché originel chez les enfants, parce qu'autrement Dieu serait injuste de priver de son Royaume ceux qui meurent sans baptême (t. I. p. 171).

(9) Saint Thomas, *Comment in Ep. Rom.*, cap. 9. Arnauld cite et traduit un long passage de ce commentaire. V. t. VII, p. 506-510. Le texte ici visé est p. 509-510. — (10) V. plus haut, p. 43. Arnauld invoque cette formule à propos de la réprobation *in* t. X, p. 35. — (11) V. t. XVII, p. 166.

Dieu ne punit, ne déteste que le péché. Aussi faut-il dire avec saint Augustin, commentant la parole de la Genèse : « *J'ai aimé Jacob et j'ai haï Ésaü* (12), » que « Dieu n'a point haï Ésaü en tant qu'homme, mais Ésaü en tant que pécheur » (13). Mais comment Ésaü pouvait-il être réputé pécheur avant sa naissance ? A cause des péchés que Dieu prévoyait qu'il commettrait durant sa vie ? « C'est une folie », répond saint Augustin, « puisque la vérité même nous assure que cela n'a point été dit », — ni pour Ésaü ni pour Jacob, — « à cause de leurs œuvres » (14). « Et, remarque-t-il ailleurs, » si l'apôtre eût eu cette pensée, il lui eût été bien facile de répondre à l'objection qu'il se forme ensuite : *Que dirons-nous donc ? Y a-t-il de l'injustice en Dieu ? Nullement.* Et pourquoi ? Est-ce à cause qu'il prévoyait les bonnes ou les mauvaises actions que feraient ces deux frères ? Rien moins (15)... Que haïssait donc Dieu en Ésaü, avant qu'il eût rien fait de mauvais, sinon le péché originel (16) ?

On le voit : d'après saint Augustin, comme aussi d'après saint Fulgence, et saint Prosper, et saint Thomas (17), la réprobation doit suivre la prévision du péché originel (18). — Mais cela, évidemment, ne la rendrait pas plus aisée à justifier, si, comme le prétend Calvin, le péché originel lui-même résultait d'une ordonnance ou d'un délaissement voulu de Dieu, c'est-à-dire d'une première réprobation, positive ou négative (19). Aussi doit-on reconnaître, avec saint Augustin

---

(12) *Genes.* XXV, 23. — (13) Aug., lib. I, et *Simplic.*, qu. 2. — (14) Aug., lib. II, *ad Bonif.*, cap. 7.

(15) Aug., *Ep. 194 à Sixte*, (*alias* 105). — (16) *Ibid.* V. t. XVII, p. 158-159. Cf. t. XVIII, p. 178-179. — (17) V. t. XVIII, p. 931 ; t. X, p. 277 ; t. XX, p. 726-731. — (18) T. XVII, p. 157.

(19) *Ibid.*, p. 153-154. Les thomistes, on le sait, attribuent précisément le péché originel à une réprobation de Dieu. Et qu'ils appellent cette réprobation positive ou négative, il est certain qu'en cela ils se rapprochent de Calvin. Au moins en sont-ils beaucoup moins éloignés que les disciples de saint Augustin. (V. *Ibid.*, p. 154 et p. 156 ; cf. t. I p. 170-171). Cependant Arnauld remarque que l'opinion des thomistes n'a jamais été condamnée par l'Église. (V. t. XVI, p. 510-511. Cf. Nicole, instr. sur le Symbole, t. I, p. 355.) C'est ici une nouvelle occasion de remarquer que l' « hérésie » protestante ne diffère souvent de l' « orthodoxie » catholique que par la force des expressions. Chez les protestants postérieurs à Calvin, il y a du reste la même divergence de vues relativement à la réprobation antérieure ou postérieure à la chute, que chez les théologiens catholiques : c'est à cette divergence

encore, qu'antérieurement à la chute, il n'y a eu ni réprobation ni prédestination au sens où nous avons pris ce terme. Dieu n'a point eu d'abord de préférence gratuite ni de faveur singulière à l'égard de telle ou telle de ses créatures. Il n'en a point destiné plus particulièrement que d'autres à jouir de sa gloire : mais il leur a donné, à toutes également, le pouvoir d'y arriver, en remettant absolument à leur libre arbitre, alors en sa pleine santé, le soin de se rendre ou de ne se rendre pas digne de cette récompense (20). Les créatures intelligentes se sont discernées elles-mêmes (21). C'est sans préordination divine qu'une partie de la race des anges a persévéré dans le bien. C'est aussi sans préordination que l'humanité entière, avec le reste des anges, s'est précipitée, par sa propre faute, dans le crime, et, en conséquence, dans le châtiment (22).

La sentence de condamnation portée de toute éternité en prévision de cette faute, sentence générale dans laquelle le décret, logiquement postérieur, d'élection, est venu introduire des exceptions au profit de quelques privilégiés, — fait le fond de ce qu'on appelle la *réprobation* des damnés. Ce n'est pas que le dernier arrêt qui complète et scelle la condamnation, en fixant pour chaque damné la nature et le degré du supplice, ne doive tenir compte aussi des fautes actuelles commises par l'adulte au cours de sa vie (23). Mais d'où naissent ces fautes actuelles, sinon de la corruption dont le péché originel a infecté notre nature, corruption qui devient immanquablement source de beaucoup de péchés, chez tous ceux que Dieu abandonne sans secours à leur infirmité (24) ? Il est vrai que Dieu

---

que se rapportent les noms, consacrés par le Synode de Dordrecht et si fréquemment employés par Leibnitz dans la *Théodicée*, le *Discours de Métaphysique*, etc., de *supralapsaires* et *d'infralapsaires*. Beaucoup d'historiens ou théologiens calvinistes ont, à ce propos, agité la question de savoir si Calvin lui même devait être rangé parmi les *supralapsaires* ou les *infralapsaires*. La réponse ne semble guère pouvoir faire de doute. V. J. Doumergue, Calvin, t. IV, p. 375 et suiv.

(20) V. t. XVII, p. 154-155. V. aussi t. X, p. 36. — (21) V. t. X, p. 8. — (22) V. t. XVII, p. 153 et suiv. — (23) V. t. XVII, p. 59 ; Cf. p. 155, t. X, p. 35-36 : *Non alia quærenda est reprobationis causa, etiam positivæ, hoc est divino judicio sancitæ, quoad solam tamen a regno exclusionem, non quoad decretoriam damnationis totalis sententiam, quæ propriorum reprobi peccatorum et mortis in peccato prævisionem sequitur.* (T. X, p. 35-36.)

(24) V. t. XVIII, p. 930-931 et t. XVII, p. 160-161.

ne se contente pas d'abandonner les pécheurs, et, comme parlent les Pères, de laisser couler, en retirant son aide, le torrent de leurs iniquités (25). Sa Providence gouverne, suivant des modes ineffables et secrets (26), les iniquités mêmes, disposant toutes choses, autour des méchants, et dans l'âme des méchants, pour faire qu'ils se portent à cette faute-ci plutôt qu'à celle-là (27), les « enfermant » quelquefois dans leurs erreurs » *afin* qu'ils ne voient point des yeux, qu'ils ne comprennent point du cœur, et qu'ainsi ils ne se convertissent point ni ne soient guéris » (28), tournant ainsi où il lui plaît le cours de la malice des hommes, pour le faire servir à ses desseins, dont nous ne pouvons rien dire, si ce n'est qu'ils doivent tendre finalement à l'avantage des élus « à qui tout coopère en bien (29). » De cette conduite de Dieu à l'égard des volontés mauvaises, l'Écriture ne nous permet point de douter (30). Mais elle nous enseigne aussi, et c'est un principe de la religion chrétienne, affirmé par l'Église contre le blas-

(25) V. t. X, p. 35. Cf. Aug., *Confess.* IX, 8). — (26) « *Miris et ineffabilibus modis* », dit saint Augustin (cité *in* t. XXXIX, p. 275). Arnauld remarque à ce sujet : « Je ne suis point obligé d'expliquer comment ce qui se fait certainement, selon l'Écriture, se peut faire sans préjudice de la liberté de ceux dont les péchés sont la peine d'autres péchés, et sans que le mal qu'ils font puisse être attribué à Dieu. C'est un secret que nous ne comprendrons bien que dans le ciel... » (*Ibid.*, p. 275). Cf. un passage très analogue t. I, p. 680. (Ce passage reproduit presque textuellement, sans la citer, la phrase de Descartes dans les *Principes I, 41*, sur l'accord de la Souveraineté divine avec « la liberté et l'indifférence » de l'homme.)

(27) V. à ce sujet une longue citation de Bellarmin (*De Amiss. grat.*, lib. II, cap. 13) qui s'appuie lui-même sur un passage de saint Thomas dans son *Comment.*, *in* cap. IX, *Ep. Rom.* V. t. XXXIX, p. 277. V. aussi *Ibid.*, p. 272 et suiv., p. 281, etc. ; t. I, p. 680, etc.

(28) V. de nombreuses citations de l'Ecriture : P. ex. Isaïe, VI, 20 ; Matth., XII, 15 ; Marc, IV. 12 ; *Actes*, XXVIII, 27 ; Joan., XII, 40. V. aussi t. X, p. 412 et le Comment. d'Arnauld *in* t. VII, p. 516 et p. 667 et suiv. On voit assez que ce sont ces passages de l'Ecriture, et les réflexions auxquelles elles donnent lieu, qui ont inspiré les célèbres pensées de Pascal : « Dieu a voulu éclairer les uns et aveugler les autres. » « Les prophéties sont rapportées pour nous éloigner de croire, » etc. (V. Pensées, éd. Br., fr. 556, 588, etc.). Cf. surtout ce que nous avons déjà vu, de la loi qualifiée par Jansénius de *grâce empêchante*, ou du moins *potius impediens*. (V. t. XVII, p. 95 et suiv., C. Jansénius, *De Grat. Christ.*, lib. III, cap. 8. V. plus haut, page 187).

(29) *Rom.* VIII. V. t. VII, p. 675-676, 682 ; t. XXXIX, p. 690, 692, etc. Cf. t. XVII, p. 156 : «... ce Souverain Maître des Créatures, qui dispose toutes choses pour le bien de ses Elus, etc... » et t. I, p. 680.

(30) V. t. XXXIX, p. 306 et suiv.

phème de Luther et de Calvin, que Dieu n'opère point le mal, ni rien de ce qui tient du dérèglement et du désordre : qu'il *ne porte donc point* l'homme au péché (31) ; que, par conséquent, s'il est dit *incliner* les actions des méchants, ce n'est pas en mettant dans leur cœur de mauvais désirs, mais en leur présentant des perceptions ou en leur inspirant des pensées qui, innocentes en elles-mêmes, sont pour l'homme occasion de former tel ou tel mouvement coupable (32). Ainsi Dieu a-t-il, selon les Psaumes, excité chez les Égyptiens la haine contre son peuple, à savoir en faisant du bien aux Israélites, d'où les Égyptiens, qui les haïssaient déjà, prenaient sujet de les haïr davantage (33). Ainsi encore a-t-il fait servir la révélation de sa Loi (nous avons dit comment) à multiplier les crimes

(31) V. t. XXVI, p. 15. Arnauld se réfère ici à la parole de saint Jacques (Jac., I, 13) : *Deus neminem tentat.* V. aussi t. X, p. 35. V. t. XXVI, p. 15 (c'est Arnauld qui souligne). Cf. t. XVII, p. 151-152 ; t. I, p. 562 ; t. XXXIX, p. 275, etc. Sur la véritable opinion de Calvin quant à la volonté de Dieu au regard du péché, on connaît la déclaration naïve de saint Vincent de Paul : « Calvin nie trente fois qu'il fasse Dieu auteur du péché, quoiqu'il fasse ailleurs tous ses efforts pour établir cette maxime détestable *que tous les catholiques lui attribuent.* » Lett. à M. Dehorgny, 10 sept. 1648, éd. Coste, t. III, p. 364.

(32) V. t. XXXIX, p. 277. Voici comment Bellarmin (approuvé par Arnauld) résume l'enseignement de saint Thomas et de saint Augustin sur ce point. « Saint Thomas enseigne (dans son Comment. *in* cap. IX ep. ad Rom.) que Dieu n'incline pas seulement les mauvaises volontés des hommes à une chose plutôt qu'à une autre, en permettant qu'elles se portent vers l'une et ne permettant pas qu'elles se portent vers l'autre, mais qu'il le fait même positivement, en mettant dans l'esprit d'un méchant homme une bonne pensée ou une pensée indifférente, d'où ce méchant prend occasion de juger qu'il vaut mieux qu'il nuise à l'un qu'à l'autre, ou qu'il s'abandonne à un péché plutôt qu'à un autre. Et c'est comme saint Augustin et Théodoret qui expliquent ces paroles du psaume 104 touchant les Egyptiens : *Il excita la haine dans leur cœur contre son peuple* : *Convertit cor eorum ut odirent populum ejus.* Car ils disent que Dieu n'a pas fait cela en pervertissant le cœur des Egyptiens, mais en faisant du bien aux Israélites, d'où les Egyptiens prenaient occasion de les haïr davantage. Ainsi, quoique Dieu ne soit pas l'auteur des mauvaises volontés des hommes, il en est néanmoins le maître, et il les gouverne, et y met l'ordre et la règle pour le bien de ses élus : Comme les médecins (dit saint Basile) usent de venin de la vipère, qu'ils n'ont pas fait, pour guérir le corps. » — Il est à noter que cette explication augustinienne et thomiste du gouvernement des volontés mauvaises par Dieu est celle même dont se sert Descartes dans sa réponse à la princesse Elisabeth. Éd. Ad. et T. t. IV, p. 353-354.

(33) V. t. I, p. 552. Cf. t. XXXIX, p. 277.

des Juifs *ut abundaret delictum* (34). Seulement on juge bien qu'une chose bonne ou indifférente de soi, à plus forte raison une faveur divine, ne peut être occasion de péché qu'en vertu des dispositions vicieuses de l'homme à qui elle est présentée. Et ces dispositions vicieuses procèdent toutes de la *cupidité*, qui est en nous la suite et la peine du péché d'Adam. Dès lors, quoique Dieu dirige et utilise à ses fins cette force de péché qui est dans les volontés mauvaises, néanmoins, comme ce n'est pas lui qui a rendu ces volontés mauvaises, on ne peut dire qu'il soit l'auteur des péchés qu'elles commettent. Il en est seulement, suivant une expression familière à saint Augustin, l'*ordonnateur* (35). Le péché, en tant que péché, ne vient que de la volonté de l'homme (36), condamnée par sa dépravation héréditaire, à mal faire quoi qu'elle fasse, que saint Augustin et saint Thomas sont donc fondés à enseigner la réprobation, dans son ensemble, — depuis la haine de Dieu à l'égard des réprouvés, avec la privation des grâces qu'elle entraîne, jusqu'aux fautes actuelles auxquelles cette privation de grâce ouvre la voie, et qui entraînent naturellement des châtiments proportionnés, — la réprobation a sa raison dans le péché originel : *Ratio autem reprobationis est in hominibus peccatum originale* (37).

Reste seulement une difficulté, qui est de comprendre com-

---

(34) V. t. XXXIX, p. 636-637. Cf. plus haut, p. 189. — (35) V. une série de textes de saint Augustin *in* t. XXXIX, p. 281, notamment celui-ci : *Deus ordinator et creator rerum omnium naturalium, peccatorum autem tantum ordinator. Confess.*, lib. I, cap. 10. Voir aussi, dans le même sens, un long passage de Hugues de Saint-Victor, qu'Arnauld cite d'après Bellarmin, et qui se termine par cette formule : *Nec auctor (Deus) illi est ruendi, sed incedendi ordinator*. V. t. XXIXX, p. 276-277. V. aussi t. I, p. 680.

(36) C'est, remarque Arnauld, ce que veut dire saint Augustin dans le célèbre passage de *Praedest Sanct.*, cap. 16 : *Est in malorum voluntate peccare : ut autem hoc vel illud suâ malitiâ faciant, non est in eorum potestate, sed Dei dividentis et tenebras ordinantis eas*. V. t. I, p. 562 et t. XXXIX, p. 281.

(37) St Thomas, *De Veritate*, qu. VI, art 2, ad. 9, cité *in* t. XX, p. 727. (Saint Thomas, à son ordinaire, s'autorise de saint Augustin : *Ut dicit Augustinus*.) Pour un exposé complet de la doctrine de saint Thomas sur la réprobation (doctrine qui est celle même à laquelle se rallie Arnauld), v. *Vindiciae*, t. XX, p. 726-733. La même doctrine est d'ailleurs très exactement celle de Jansénius. V. Jansen, lib. X, *De Grat. Christ.*, cap. 3. V. aussi t. XVI, p. 160.

ment il peut se trouver des réprouvés parmi les chrétiens (38). La Réprobation, disons-nous, résulte de la haine de Dieu, encourue par le péché originel. Mais dans les chrétiens qui ont reçu le baptême, le péché originel est effacé, et par conséquent, comme nous l'atteste d'ailleurs le Concile de Trente, — *In renatis nihil odit Deus* (39), — Dieu n'a plus rien à haïr. Faut-il donc croire que chez ceux des fidèles qui « ne persévérant pas jusqu'à la fin », ne sont point « sauvés », le baptême n'avait eu d'effet qu'en apparence, les élus seuls étant réellement justifiés, et le demeurant à jamais (40) ? — Loin de nous cette imagination sacrilège, propre à l'hérésie de Calvin (41). N'oublions pas que la même difficulté s'était déjà présentée à saint Augustin, en termes presque identiques, puisque dans l'exemple auquel il se réfère toujours pour expliquer le principe de la Réprobation, celui d'Ésaü, il s'agit d'un homme à qui le péché originel a été remis, non par le baptême, mais par la circoncision (42). Saint Augustin l'avoue expressément. Pourtant, il ne rend jamais d'autre raison de la haine de Dieu pour Ésaü que le mérite de la masse corrompue et du péché originel, commun à Ésaü et à son frère (43). Comment donc l'entend-il ? C'est que, pour comprendre la Réprobation, il ne faut pas l'envisager dans la suite des temps, mais dans le décret éternel de Dieu, qui précède tous les temps (44). Avant d'être purifiés par le baptême, les fidèles, comme les autres hommes, ont été, ne fût-ce qu'un instant, souillés de la tache héréditaire et coupables en Adam. Or c'est en Adam que, par son conseil immuable, Dieu considère le genre humain pour faire la séparation de ceux qu'il élit et de ceux qu'il rejette. Quand il arrête sa sentence à l'égard d'Ésaü, il le prend au

---

(38) V. sur cette difficulté principalement t. XVII, p. 158-163. La même difficulté est envisagée et résolue à peu près de la même manière par Jansénius, lib. X, *De Grat. Christ.*, cap. 3 ; Barcos, Exposit. de la Foi, p. 267-270 ; Nicole, Instruct. sur le Symbole, t. I, p. 267-270. — (39) *Concil. Trid.*, Sess. V, cap. 5. — (40) V. t. XVII, p. 159.

(41) V. t. XVII. Tout le livre de *Renversement de la Morale de Jésus-Christ par les calvinistes*, ainsi que l'*Impiété de la Morale des calvinistes* et le *Calvinisme convaincu de nouveau de dogmes impies*, est consacré à la réfutation de ces dogmes calvinistes de la *Justification propre aux Prédestinés* et de l'*inamissibilité de la justice*. — (42) V. t. XVII, p. 158. — (43) *Ibid.*

(44) V., sur cette distinction du *temps* et de l'*éternité* dans les questions relatives à la Prédestination, t. XIII, p. 220 et suiv.

sein de cette masse de perdition où il est enfermé dès l'origine ; il le voit couvert et enveloppé du crime universel, et digne seulement de la damnation (45) ; c'est alors et sur cette vue qu'il décide de l'abandonner à son sort. Que si maintenant, pour des motifs dont il est seul juge (46), il plaît au Souverain Maître d'accorder à plusieurs de ceux mêmes qu'il ne veut point « séparer de la masse » (47) quelques grâces *temporelles* (48), à commencer par celle de la circoncision ou du baptême, c'est-à-dire de la justification, cela ne fait pas que « sa colère ne demeure sur eux » (49), et on le voit bien à ce que ces grâces ne sont pas assez fortes ni assez durables pour les empêcher de déchoir de leur état de justice et de mourir dans le péché (50). — Quant à savoir d'où naît le péché actuel, chez l'homme qui a obtenu la rémission du péché originel, il est aisé de répondre qu'après le baptême le péché originel est bien entièrement effacé quant à la *coulpe*, mais que les *peines* du péché ne sont point abolies : la *concupiscence*, en particulier demeure, source constante de tentations, inclination vicieuse et désordonnée en elle-même, non coupable tant qu'elle n'est pas consentie, mais qui sollicite perpétuellement le consentement de la volonté, et qui l'obtient invinciblement dès qu'elle

---

(45) *Ibid.*, p. 159. Arnauld cite à ce sujet une série de textes de saint Augustin, particulièrement celui des *Quæst. ad Simplic.*, lib. I, qu. 2 : *Sunt omnes homines una quædam massa peccati supplicium debens divinæ summæque justitiæ.* Cf. plus haut, p. 155-156. — (46) Ces motifs se rapportent toujours d'une manière ou d'une autre à la sanctification des élus. V. t. XXXIX, p. 631.

(47) « Ce qui trompe tous les hommes, comme M. d'Ypres remarque fort bien, c'est qu'ils s'imaginent qu'être délivrés de la masse de perdition, n'est autre chose que de recevoir la rémission de la coulpe du péché originel : au lieu que, selon la doctrine constante et indubitable de saint Augustin, nul n'est délivré de cette masse de perdition que par cette suite et cet enchaînement de grâces et de faveurs qui nous accompagnent jusqu'à la fin, qui nous délivrent de toute la contagion et de toutes les misères qui naissent de ce péché, et qui sauvent infailliblement tous ceux qui sont sauvés, *quibus certissimè liberantur quicumque liberantur.* » (T. XVII, p. 161.)

(48) V. t. XVII, p. 160. — (49) JOAN, III, 36. V. t. XVII, p. 160. — (50) *Ibid.* Cf. t. X, p. 35 et t. XX, p. 731. Ce sont ces considérations, essentielles dans l'augustinisme, que semble avoir oubliées Pascal, lorsqu'il soutient que Dieu doit à tous les baptisés une grâce au moins égale à celle qu'a reçue Adam (thèse qui semble avoir été le point de départ du Système de Nicole sur la Grâce générale). V. PASCAL, Écrits sur la Grâce, éd. Br., t. XI, p. 239.

n'est pas réprimée par la Grâce (51). Par où il est clair que les péchés actuels qui sont les causes prochaines de la damnation des baptisés, ont toujours, dans les baptisés comme dans les autres, le péché originel pour premier principe (52).

En résumé, l'ordre des décrets divins, si l'on peut établir des distinctions dans ce qui est éternel et simple, serait celui-ci :

1° Dieu a prévu que toute la postérité d'Adam serait infectée de la corruption originelle, qui la rendrait avec justice l'objet de sa colère ;

2° Sur cette prévision, il forme deux décrets : l'un de sauver de cette masse corrompue un certain nombre d'hommes à qui, par ce même décret, il destine les moyens par lesquels il les veut faire parvenir au degré de gloire arrêté pour eux ; l'autre de laisser dans la masse le reste des hommes, en s'abstenant de leur donner sinon aucune grâce, du moins les grâces nécessaires à la persévérance finale ;

3° Il prévoit toutes les actions des réprouvés destitués de ces grâces ;

4° Sur la prévision particulière de leurs péchés, il forme le décret de les punir selon qu'ils le méritent (53).

Cela étant ainsi, on a bien le droit, si l'on veut, d'appeler la Réprobation une *prédestination à la mort* (54). Cette expression, qui a suscité jadis au temps du malheureux Gotteschalc de si violentes et de si vaines disputes, peut sans doute se réclamer de la Tradition (55). Le point, en tout cas, n'est pas de grande conséquence (56) ; pourvu qu'on sache bien qu'entre la *prédestination à la vie* et la *prédestination à la mort* il n'y a pas correspondance, ni, pour ainsi dire, symétrie.

---

(51) *Ibid.*, p. 160-161. V. aussi t. XVI, p. 115, et de nombreux textes de saint Augustin, notamment *De Nupt. et Concupisc.*, lib. I, cap. 26, etc. — (52) *Ibid.* p. 161.

(53) V. t. XX, p. 731, et NICOLE, Instr. sur le Symbole, t. I, p. 357-358. — (54) V. à ce sujet, et sur les controverses relatives à la *double prédestination* (à la mort et à la vie), t. XVI, p. 298 ; t. XVII, p. 165 ; t. XVIII, p. 432 et suiv.; t. VII, p. 487 et suiv. — (55) Gotteschalc pouvait se réclamer et du 3ᵉ canon du Concile de Valence et de saint Augustin, saint Prosper et saint Fulgence, ainsi que l'a montré le P. Petau. V. *Dogm. théol.*, t. I, lib. IX, cap. I, cité *in* t. VII, p. 497-498. Cf. t. XVII, p. 165 ; et t. XVI, p. 297-298, etc.

(56) V. t. XVIII, p. 434.

Le tort de Luther et de Calvin, — comme aussi, en sens inverse, celui des semi-pélagiens, — est de transporter à l'une ce qui n'est vrai que de l'autre (57). Saint Thomas, au contraire, nous avertit de la différence : « La prédestination est la cause, non seulement de la gloire que les saints attendent, mais aussi de la Grâce qu'ils reçoivent, en cette vie, et qui leur fait faire de bonnes œuvres, « au lieu que la Réprobation n'est point la cause des péchés des réprouvés, mais seulement de ce que Dieu les abandonne. Elle est cause, néanmoins, de la peine qui les attend : mais pour les péchés, ils proviennent du libre arbitre de ceux qui sont réprouvés et abandonnés de la Grâce (58) ». Et tandis que la prédestination, prise dans son ensemble, est *ante prævisa merita*, la Réprobation est tout entière *post prævisa merita*, aussi bien dans le premier décret d'abandon, qui suppose la considération du péché originel, que dans la sentence finale de condamnation, qui suppose la considération et du péché originel et de tous les péchés actuels qui en découlent. C'est même justement, nous l'avons vu, parce que la Réprobation est *méritée* que la Prédestination est *gratuite*.

Il est dès lors bien aisé de répondre à cette calomnie chère autrefois aux pélagiens et semi-pélagiens, chère aujourd'hui à M. Mallet (59) et aussi au P. Malebranche (60), que la *Prédesti-*

---

(57) Luther conçoit la Réprobation à l'image de la Prédestination (« *Si non tibi displicet Deus indignos coronans non debet displicere immeritos damnans.* ») Les semi-pélagiens (et ceux d'entre les molinistes qui ne s'écartent pas de leur opinion) conçoivent la Prédestination à l'image de la Réprobation.

(58) Cité *in* t. VII, p. 559. V. S. Th., Iª, qu. 23, art. 3, ad. I ; le texte de saint Thomas porte : *Reprobatio non est causa culpæ, sed est causa derelictionis a Deo... Sed culpa provenit ex libero arbitrio ejus qui reprobatur et a gratia deseritur.* Ceci condamne expressément les blasphèmes des protestants, qui ne craignent pas de dire, avec Piscator, que « Dieu prédestine les hommes à l'impiété. » V. t. XIII. p. 47. Cf. t. XVII, p. 133.

(59) V. à ce sujet t. VII, p. 616 et suiv. — (60) V. notamment IIIᵉ Éclaircissement, nº 26. Cf. t. XXXIX, p. 501. Il faut remarquer que Leibnitz pense de même : « La partialité ou l'acception des personnes va contre la justice. » (Théodicée, préface.)

nation gratuite mettrait en Dieu cette *acception de personnes* répudiée par l'Écriture : *Non est enim acceptio personarum apud Deum* (61).

La réponse nous est fournie par saint Augustin en termes si décisifs que, de saint Fulgence à Estius, tous les théologiens ou catholiques n'ont pu mieux faire que de la reproduire (62) :

« On appelle *acception des personnes*, quand celui qui doit juger une cause, laissant là le mérite de la cause, favorise l'un au préjudice de l'autre, parce qu'il trouve dans sa personne quelque chose qui attire la considération ou la pitié : mais si un homme avait deux débiteurs, et qu'il voulût remettre sa dette à l'un et faire payer à l'autre ce qu'il lui doit, que pourrait-on dire à cela, sinon qu'il donne à qui il veut, et qu'il ne fait tort à personne ? Et comme il n'y a point en cela d'injustice, il faut avouer aussi qu'il n'y a point en cela d'acception de personnes. Autrement, des personnes éclairées pourraient trouver qu'il y en aurait eu en ce père de famille (63) qui donna autant à ceux qui n'avaient travaillé qu'une heure à sa vigne, qu'à ceux qui avaient porté le poids du jour et de la chaleur, égalant ainsi dans la récompense ceux qui avaient été si inégaux dans le travail. Mais que répond le père de famille à ceux qui murmuraient contre lui, et qui semblaient l'accuser de cette acception de personnes ? « Mon ami, dit-il à l'un d'eux, je ne vous fais point de tort : ne vous êtes-vous pas accordé avec moi à un denier pour votre journée ? Prenez ce qui vous appartient, et vous en allez. Je veux donner à ce dernier autant qu'à vous : ne m'est-il pas permis de faire ce que je veux de ce qui est à moi, et votre œil est-il mauvais parce que je suis bon ? » Il n'y a point là d'autre justice à demander. Elle consiste toute dans ces paroles : « Je le veux ainsi. Je vous ai payé ; j'ai donné à l'autre ; et, pour le lui donner, je ne vous ai rien ôté ni rien

(61) *Rom.*, II, 11; et *Act.* X, 34. Arnauld remarque que cette phrase de l'Ecriture est ici alléguée fort mal à propos. Car, dans les passages d'où elle est tirée, il ne s'agit nullement de la Prédestination éternelle, mais du jugement, favorable ou rigoureux, qui sera fait de ceux qui auront bien ou mal vécu, qu'ils soient juifs ou gentils, riches ou pauvres, ignorants ou savants. Comme le marque suffisamment le contexte, la véritable traduction serait que Dieu n'a point d'égard *aux diverses conditions*, ou encore à la *qualité* ou à la *nation* des personnes. V. t. VII, p. 605-616.

(62) V. t. VII, p. 616 et suiv. — (63) V. MATTH., XX.

retranché de ce que je vous devais. Ne m'est-il pas permis de faire ce que je veux de ce qui est à moi ? » Comme, donc, il n'y a point d'acception des personnes, parce qu'encore que l'une reçoive gratuitement un avantage, c'est néanmoins de telle sorte que l'autre n'est pas pour cela privée de ce qui lui était dû, il n'y en a point aussi lorsque, selon le décret de Dieu, l'un est appelé et l'autre n'est pas appelé : parce que Dieu donne gratuitement à celui qui est appelé un bien qui ne lui était point dû, dont la vocation est le principe ; et il rend à celui qui n'est point appelé le mal qui lui était dû, parce que tous les hommes sont coupables en celui par lequel le péché est entré dans le monde (64). »

Saint Thomas a fait siennes ces réflexions de saint Augustin. Et il s'en sert pour réfuter, non seulement l'objection tirée de l'*acception des personnes* (65), mais plus généralement toute objection qui tendrait à faire voir dans la gratuité de la prédestination quelque chose d'injuste :

« Nous venons de dire, » écrit-il, reprenant les expressions de saint Paul, « que Dieu, avant que d'avoir prévu les mérites des hommes, élit l'un et réprouve l'autre. Que dirons-nous à cela ? N'en pourra-t-on point conclure que Dieu est injuste ? Il semble que oui : car il est de la justice distributive que l'égalité soit gardée entre les personnes qui sont égales. Or il n'y a que la considération des mérites qui mette de l'inégalité entre les hommes. Il semble donc qu'il y aurait de l'iniquité en Dieu si, sans considérer les mérites, il faisait une distribution inégale en choisissant l'un et réprouvant l'autre. »

Voilà l'objection qu'il se propose. Et comment la résout-il ?

« La justice distributive a lieu seulement dans les choses qui sont dues, comme, si quelques personnes ont mérité une récompense par leur travail, il est juste qu'on en donne une plus grande à ceux qui ont le plus travaillé, mais elle n'a point de lieu dans les choses qui se donnent volontairement et par pure grâce : comme si un homme, rencontrant deux pauvres

---

(64) Aug., *lib. II, ad Bonif*, cap. 7, cité *in* t. VII, p. 618-619. Cf. un autre passage analogue dans l'*Ep. 194 ad Sixt.*, cité *ibid.*, p. 619-620.

(65) V. S. Th., Ia qu. 23, art. 5, ad. 3, cité *ibid.*, p. 622. V. Ia IIae, qu. 98, art. 4 et Ia IIae, qu. 106, art. 3, cité *ibid.*, p. 622-623 ; IIa IIae, qu. 63, art. I, ad. 3, cité *ibid.*, p. 608.

dans son chemin, donne à l'un des deux tout ce qu'il s'était résolu de donner en aumône, il est miséricordieux, et non point injuste. Il en est de même de celui qui, étant offensé par deux personnes, remet à l'une l'injure qu'il a reçue, et non point à l'autre : il traite l'une avec clémence, il traite l'autre avec justice, et il ne fait tort à aucune. Tous les hommes donc naissant sujets à la condamnation, à cause du premier homme, ceux que Dieu délivre par sa Grâce, il les délivre par sa seule miséricorde ; et ainsi il est miséricordieux envers ceux qu'il délivre, il est juste envers ceux qu'il ne délivre pas, et il n'est injuste ni envers les uns ni envers les autres (66). »

On peut donc bien dire que, dans la prédestination des élus, l'élection divine s'exerce en quelque manière au-dessus de ce que nous appelons l'équité; elle n'est pas contraire à l'équité (67).

Mais n'est-elle pas du moins arbitraire (68)?

Si Dieu n'a point d'égard aux mérites, le discernement qu'il fait entre les hommes est donc dénué de motif : il est l'effet d'une volonté *bizarre, capricieuse, impérieuse!*

Telle est la difficulté qui préoccupe le P. Malebranche, et qui le détourne de recevoir purement et simplement la doctrine de la Prédestination selon saint Augustin et saint Paul, encore qu'il n'ait pu s'empêcher de retenir plusieurs des vérités essentielles sur lesquelles cette doctrine repose (1).

---

(66) S. Th., *Comment.*, *in cap.* IX, *Ep. Rom.*, cité *in* t. VII, p. 506-507. Cf. saint Augustin.

(67) Arnauld (ainsi que Jansénius et tous les théologiens de Port-Royal) a déclaré cela maintes fois. V. notamment t. XXVIII, p. 472 : « Les jugements de Dieu peuvent être cachés ; mais ils ne peuvent jamais être injustes. » C'est une opinion, on le voit, très différente de celle qu'ont soutenue (si du moins on prend leurs expressions à la lettre), Luther et Calvin, d'après qui l'élection doit être dite juste pour ce seul motif qu'elle procède de Dieu, dont la volonté arbitraire est la règle de la justice.

(68) C'est encore une objection commune à Malebranche et à Leibnitz. V. Théodicée, *loc. cit.* — (1) V. t. XXXIX, p. 468 et suiv.

D'une part, en effet, il est très fermement persuadé que ce qui met de la différence entre les hommes au regard de la Grâce n'est point dans les hommes, mais en Dieu, et que le libre arbitre ne saurait d'aucune manière mériter ni attirer la miséricorde divine (2). S'il relève ce qu'ont de plausible en apparence les discours de Pélage, au regard d'une raison « naturellement pélagienne », c'est pour en faire ressortir l'erreur et l'hérésie foncière (3). De vouloir prendre des élus eux-mêmes le motif qui « détermine Dieu à les prédestiner ou à former les décrets qui renferment leur prédestination », cela lui paraît « impertinent *en tous sens* (4) ».

Mais, d'autre part, il n'est pas moins persuadé que le choix des élus doit avoir un motif, faute du quel la volonté de Dieu, qui les choisit, ne pourrait être dite « sage » (5). « Je ne dis point que tel est choisi et tel abandonné, simplement et précisément parce que Dieu le veut : car je crains de faire Dieu semblable à un homme qui se conduit par caprice (6). » Les desseins de Dieu sont nécessairement « éclairés » : si donc il veut sauver « tels ou tels plutôt que les autres », il faut « qu'il découvre », non pas « en eux », mais en « lui-même », « quelques raisons pour cela (7) ».

Indiquer ces raisons, ou du moins en faire apercevoir le fondement, c'est l'ambition de ce *Système de la Nature et de la Grâce* dont l'auteur, parlant, comme il s'en vante, « en théologien raisonnable (8) », applique à l'ordre de la Grâce les prin-

(2) *Ibid.*, p. 476 et suiv.— (3) *Ibid.*, p. 479-480. — (4) IIIe Eclaircissement sur le Traité de la Nat. et de la Gr., n° 24, cité *ibid.*, p. 501 et p. 457. — (5) V. IIIe Eclaircissement, nos 25 et 26 ; t. XXXIX, p. 489 et suiv.; p. 539 et suiv., etc.

(6) IIIe Eclaircissement, n° 26, *in* t. XXXIX, p. 539. — (7) IIIe Ecl., n° 24; Cf. Ier Disc., n° 57 (addition) ; t. XXXIX, p. 457.

(8) Arnauld, dans la Préface du liv. I des Réfl. phil. et théol., avait dit que Malebranche parlait tantôt « en théologien », tantôt « en philosophe ». Malebranche proteste contre cette prétention de lui faire faire « deux personnages séparés, celui de philosophe et celui de théologien » : « Je suis fait comme les autres. Tous les théologiens sont en même temps philosophes aussi bien que moi. Ils se servent tous des principes que la raison fournit, lorsqu'ils les trouvent propres pour expliquer et prouver les vérités que la Foi nous enseigne... Je parle toujours, ou je prétends parler, en théologien raisonnable. » (Recueil de toutes les réponses à Arnauld., t. III p. 16.) Sur l'opposition de cette conception de la théologie (dont Bossuet disait qu'elle marquait un retour à la Scolastique) avec la conception d'Arnauld. V. notre Ier tome, ch. III.

cipes par lesquels il croit avoir rendu compte du gouvernement divin dans l'ordre de la nature (9).

Le grand principe que le P. Malebranche invoque à chaque page (10) est celui de la *simplicité*, ou ce qui, pour lui, a le même sens, de la *généralité* des voies divines (11).

Dieu, seul Créateur, est aussi seul agent véritable (12). Mais, étant infiniment sage, il ne peut agir que par des volontés générales, dont l'efficace est déterminée à tel ou tel effet particulier par quelque créature établie *cause occasionnelle* (13). Le rapport d'une volonté générale de Dieu à une *cause occasionnelle*, rapport en vertu duquel l'effet se produit toujours et

---

(9) V. Traité de la Nat. et de la Gr., Disc. I, n° 36; v. aussi n° 23 (addition). Cf. t. XXXIX, p. 174. Arnauld remarque à ce sujet : « L'ordre de la Grâce est si différent de celui de la Nature que, quand Dieu agirait dans ce dernier comme il (le P. Malebranche) se l'est persuadé, il n'y aurait aucune raison de prétendre qu'il dût agir de la même sorte dans l'ordre de la Grâce. » (*Ibid.*)

(10) V. t. XXXIX, p. 175, p. 215, etc. Cf. t. I, p. 45. — (11) V. t. XXXIX, p. 179.

(12) C'est là une des thèses fondamentales de Malebranche : Le traité de la Nature et de la Grâce la suppose établie. Malebranche a fait remarquer d'ailleurs que ses considérations touchant la simplicité et la généralité des voies divines conservent toute leur valeur même dans l'hypothèse qui attribue quelque « force ou puissance véritable » aux créatures : il suffit que (comme tous les théologiens en conviennent) nulle créature ne puisse agir sans le *concours* divin. V. Traité contre la Prévention, Abrégé du Syst. de la Nat. et de la Gr., art. 6, *in* Recueil t. IV, p. 267 et suiv.

(13) V. Traité, Disc. I, n° 22 : « La cause générale ne doit point produire son ouvrage par des volontés particulières. » Cf. Disc. I, n° 52; t. XXXIX, p. 174, 175, p. 215, etc. V. aussi p. 178, 179, p. 183-184, etc. Cf. Disc. I, n° 29 : « Dieu n'agit point par des volontés particulières, comme les causes particulières. ». — On sait que pour Malebranche les miracles de l'Ancienne Loi, notamment, peuvent être attribués à des lois générales, quoique d'un autre ordre que les lois ordinaires de la nature : ils procèdent en effet de volontés générales de Dieu, dont les causes occasionnelles ont été les volontés des anges. (V. Traité de la Nat. et de la Gr., IVe Éclaircissement, et la Dissert. d'Arnauld, touchant les miracles de l'Ancienne Loi, t. XXXVIII.) Par ailleurs, Malebranche admet que certains miracles ont pu être faits, en dehors de toute loi générale, quoique conformément à la plus générale de toutes les lois, qui est *l'ordre*. Dieu agit par des volontés particulières « quand l'ordre le veut ». Malebranche admet aussi que la création des corps organisés, plantes et animaux, suppose de la part de Dieu « des volontés particulières ». V. sur tout cela notre t. I, ch. IV. Cf., Traité de la Nat. et de la Gr., Disc. II, n° 1; Médit. Chrét., VII, 15, et t. XXXIX, p. 252-253, p. 292, etc.

très promptement dès que l'occasion est présente et ne se produit jamais sans elle (14), ce rapport est ce qu'on nomme une *Loi*. Ainsi les lois de la nature matérielle ont pour cause occasionnelle le *choc* des corps : celles qui règlent nos connaissances, l'*attention ;* celles qui président à nos actions, le *consentement* de notre libre arbitre; celles qui gouvernent les miracles (au moins la plupart des miracles), les désirs des anges (15). C'est la nécessité de se conformer à ces lois, dont la simplicité entraîne inévitablement des suites fâcheuses, qui force la Providence à laisser dans son ouvrage tant de monstres et d'irrégularités « qui sautent aux yeux » (16), qui ne pourraient être ôtées ou corrigées qu'au prix de volontés particulières. Pour tout dire, Dieu, dans ce qu'il opère au dehors, est assujetti par l'amour qu'il porte à ses propres attributs (17), à une double condition : produire un ouvrage digne de lui, c'est-à-dire excellent en lui-même, l'exécuter par des voies dignes de lui, c'est-à-dire simples et générales. Le résultat marque une sorte de compromis entre ces deux conditions opposées (18) : un univers qui est le plus parfait possible, « *par rapport* à la simplicité des voies nécessaires à sa production et à sa conservation » (19).

---

(14) V. Disc. II, n° 6. — (15) V. sur tout cela t. XXXIX p. 250 et suiv. — (16) Médit. Chrét., VII, 4. V. t. XXXIX, p. 223.

(17) V. IIIe Éclair., n° 9, et Disc. II, n° 51. — (18) Pour Malebranche l'opposition est expresse : « La simplicité des lois... a, nécessairement, des suites fâcheuses... » (Médit. Chrét., VII, 13; Traité, Disc. I, n° 43, etc.) On sait qu'au contraire, pour Leibnitz, les lois les plus *simples* sont justement celles qui produisent la plus grande richesse et la plus grande perfection des effets. V. Disc. de Métaphysique, art. 6 ; Théodicée, 2e part., n° 208. Cf. *De Rerum originatione radicali*. — (19) V. Traité, Disc. I, art. 13; t. XXXIX, p. 188. Nous avons déjà vu qu'Arnauld accuse Malebranche de donner même à la 2e condition le pas sur l'autre, et de vouloir, « par un renversement de tout ordre » (*ibid.*, p. 181), que Dieu préfère « la plus grande simplicité des voies à la perfection de l'ouvrage ». (*Ibid.*, p. 182.) V. *Ibid*, p. 180-183. Et certainement il y a, dans le Traité de la Nat. et de la Grâce (V. Disc. I, n° 22 (addition), et IIIe Écl., n° 23 et n° 40; Cf., Médit. Chrét. VII, 9 et 5) des formules qui semblent indiquer chez Malebranche une tendance à mettre la *sagesse* (c. a. d. la rationalité) de l'action divine dans l'*universalité* de la règle suivie, plutôt que dans *la valeur* de l'objet réalisé. On aperçoit assez, au terme de cette tendance, le *formalisme* kantien de la *Raison pratique*. Mais, dans ses derniers ouvrages, — peut-être à raison de la critique d'Arnauld, — Malebranche paraît s'être délibérément arrêté sur cette voie. Et dans ses Rép. à Arnauld, comme dans les Entretiens métaphysiques, il tient la balance égale entre la perfection de l'ouvrage et la

Il n'en va pas autrement du monde surnaturel.

Ce monde aussi est réglé par des lois (20). *A priori* (21), cela se peut déduire de l'idée de l'Être parfait, qui n'est pas moins auteur de la Grâce que de la Nature, et dont la conduite, dans un ordre non plus que dans l'autre, ne saurait démentir le caractère de ses attributs (22). Et, *a posteriori*, l'ordre de la Grâce comme celui de la Nature offre une foule d'irrégularités, — celles-ci par exemple, que la pluie de la Grâce ne tombe pas sur tous (23), que souvent, chez ceux qui la reçoivent, elle tombe si mal à propos qu'elle ne leur sert à rien et même les rend plus coupables (24), et enfin, ce qui résume tout (25), que malgré la bonté infinie de Dieu et son désir de sauver l'humanité entière, la plus grande partie de l'humanité est damnée (26), — irrégularités qui ne pourraient se justifier ni se comprendre, s'il les fallait attribuer à des décrets particuliers du Tout-Puissant (27).

Ce sont donc des lois générales qui règlent la distribution de la Grâce. Mais toute loi, avons-nous dit, suppose une *cause occasionnelle* (28). La *cause occasionnelle*, en l'espèce, ne se rencontre ni dans les corps, qui n'ont aucun rapport aux choses surnaturelles (29), ni dans les esprits des anges, à qui

---

simplicité des voies. (V. l'Abrégé du Traité de la Nat. et de la Grâce à la fin du *Traité de la Prévention*, art. 5 *in* Recueil, t. IV, p. 265-266. Cf. notre t. I, liv. II, ch. III.

(20) V. Disc. I, n° 43. — (21) Sur la double série d'arguments, *a priori* et *a posteriori*, par lesquels Malebranche prouve que Dieu n'agit que suivant des lois générales dans l'ordre de la Grâce. V. Ier Éclaircissement, n° 16. Cf. t. XXXIX, p. 621 et suiv. — (22) Ier Éclaircissement, n° 16 et suiv. t. XXXIX, p. 621 et suiv.

(23) Il est remarquable que Malebranche, malgré ses attaches molinistes, ne parle point de *grâce suffisante générale;* et il admet en maint endroit que la Grâce n'est pas donnée à tous les hommes. V. t. XXXIX, p. 473-474. — (24) Ier Éclairc., n° 16. Cf. t. XXXIX, p. 630 et suiv.

(25) V. t. XXXIX, p. 637 et p. 451 et suiv.; IIIe Éclairc., n° 25 et Disc. I, n°s 38, 40, 42, 46. — (26) Disc. I, n° 38 «... La Foi n'est pas donnée à tout le monde, et le nombre de ceux qui périssent est même plus grand que celui des prédestinés. » — (27) V. Disc. I, n°s 38, 41 et suiv.; Ier Écl., n° 16; t. XXXIX, p. 452 et suiv., 626 et suiv. — (28) Disc. II, 2, 3. Cf. t. XXXIX, p. 457-458.

(29) Disc. II, n° 4 : « Les causes occasionnelles qui déterminent l'efficace des lois générales et qui servent à les établir doivent nécessairement avoir quelque rapport au dessein pour lequel Dieu établit ces lois. Par exemple l'expérience fait voir que Dieu n'a point pris, et la raison convainc qu'il n'a pas dû prendre, le cours des planètes pour causes occasionnelles de l'union de notre âme avec notre corps. »

Dieu a pu donner de conduire le peuple juif, mais à qui, nous dit saint Paul, il n'a pas soumis l'Église (30), ni dans les hommes enfin qui, comme nous en convainquent l'expérience et la foi, ne peuvent nullement se flatter d'avoir la Grâce dès qu'ils la souhaitent, tandis qu'elle est souvent donnée à ceux qui ne la demandent pas (31). Reste le seul Jésus-Christ, médiateur entre Dieu et les hommes, et qui, étant la *cause méritoire* de toutes les grâces, peut bien en être aussi la *cause distributive* (32). C'est lui qui, en la double qualité d'*Architecte du temple éternel* et *de chef de l'Église*, « fournit les occasions » qui « déterminent la Cause véritable de tous les biens à répandre dans les cœurs cette céleste pluie » (33). L'Écriture nous le donne clairement à entendre, lorsqu'elle nous dit que Jésus-Christ n'est pas seulement le chef de l'Église, mais qu'il la forme, qu'il lui donne l'accroissement, qu'il souffre en elle, qu'il mérite en elle, qu'il agit et qu'il influe sans cesse en elle, en un mot qu'il est l'âme dont elle est le corps mystique (34); comme les désirs de notre âme sont causes occasionnelles des mouvements des esprits animaux dans les muscles de notre corps, les désirs de Jésus-Christ sont cause occasionnelle de la dispensation de la Grâce dans les divers membres de son Église (35).

Parlons mieux. Jésus-Christ, considéré en tant qu'homme, n'a, non plus qu'aucune créature, nul pouvoir de produire la Grâce : il faut qu'il *prie* son Père de la donner (36). Mais ses prières, nous dit l'Évangile, « sont toujours exaucées ». On peut donc poser en principe que les hommes reçoivent la Grâce précisément dans le temps et selon la mesure où Jésus-Christ le *désire*, c'est-à-dire pense à la demander pour eux (37).

Or Jésus-Christ, *comme homme*, n'étant, encore une fois, qu'une créature, n'a certainement qu'une *capacité de penser*

(30) Disc. II, n° 5. Cf. *Hebr.*, II, 57. — (31) Disc. II, n° 6, 7, 8. Cf. t. XXXIX, p. 458-459. — (32) Disc. II, art. 7 et 8 ; Disc. II, art. 17, addition; t. XXXIX, p. 459. On sait que Malebranche s'attache longuement à prouver que le Christ est l'unique fin de toute la création. Mais Arnauld pense que cette idée n'a point de connexion nécessaire avec celle de Jésus-Christ cause occasionnelle de la Grâce. V. t. XXXIX, p. 425-426.

(33) Médit. Chrét., XII, 14; Disc. II, art. 17, addition. V. t. XXXIX, p. 459. — (34) Traité, Disc. II, n° 10. V. t. XXXIX, p. 428. — (35) Disc. II, n° 18; Médit. Chrét., XII, 14. — (36) Disc. II, n° 12. — (37) Disc. II, n° 12.

finie (38). Il ne saurait penser actuellement à toutes choses, ni avoir actuellement présents à l'esprit tous les membres possibles de son Église (39). Il y a donc en lui « succession de pensées » (40), correspondant à des « influences successives » de grâce (41). Le zèle qu'a Jésus-Christ pour la gloire de son Père, et l'amour qu'il porte à son Église, lui inspirent sans cesse le désir de la faire la plus ample, la plus magnifique et la plus parfaite qui se puisse. Ainsi, comme l'âme de Jésus-Christ n'a point une capacité infinie, et qu'il veut mettre dans le corps de l'Église une infinité de beauté et d'ornements, on a tout sujet de croire qu'il y a dans cette âme sainte une suite continuelle de pensées et de désirs, par rapport au corps mystique qu'elle forme sans cesse (42).

Cette suite de désirs et de pensées n'est réglée que par le Christ lui-même (43). Assurément les volontés du Christ sont conformes à celles de son Père pour ce qui est de l'ordre en général (44). Mais pour tout le reste, étant particulières (45), elles ne sauraient être déterminées par le Père, puisque c'est le Père, au contraire, dont les volontés universelles ont besoin d'être déterminées par le Fils (46). Sauf en ce qui regarde la gloire de son Père, le Christ est entièrement libre et indifférent (47). A lui de diriger comme il lui plaît ses désirs et de fixer à sa convenance l'ordre et la durée de ses pensées. Et il le fait, comme un architecte ayant à construire un temple très grand et très magnifique, d'après le dessein qu'il a dans l'édification de son Église, au fur et à mesure de l'exécution de ce dessein (48). Ainsi pensera-t-il par exemple aux avares, ou à

---

(38) Disc. II, n° 10, n° 17, addition; Médit. Chrét. XII, 28; cf. t. XXXIX, p. 462. — (39) V. t. XXXIX, p. 459. — (40) Disc. II, n° 10. Cf. Ier Ecl., n° 14. — (41) Disc. II, n° 18.

(42) Disc. II, n° 10. V. t. XXXIX, p. 459-460.

(43) Pour Malebranche, on le sait (et c'est un des points essentiels de sa doctrine de la liberté), les pensées sont déterminées par les désirs: « On pense à ce qu'on veut. » Mais là où les désirs sont libres, les pensées, en dernière analyse, le sont aussi. V. Ier Eclaircissement, n° 14.

(44) Ier Ecl., n° 14. V. t. XXXIX, p. 712-713.

(45) Disc., II, n° 17. Malebranche pense que, même quand ils s'étendent à toute une classe d'objets, les désirs du Christ doivent toujours être appelés *particuliers* (par opposition aux volontés générales de Dieu) à raison de leur caractère changeant. (*Ibid.*) — (46) Ier Ecl., n° 14. V. t. XXXIX, p. 712 et suiv. — (47) *Ibid.*

(48) « Jésus-Christ règle ses désirs, causes distributives de ses grâces, sur l'état où se trouve l'ouvrage qu'il construit, sur les desseins qu'il

quelque autre espèce d'hommes, parce qu'il a besoin, présentement d'esprits de ce caractère « pour faire dans son Église de certains effets » (49). Et à l'occasion de ces pensées, « à proportion de ces désirs, » « la pluie de la Grâce se répand dans les âmes (50), » générale, lorsque ces désirs sont généraux, abondante, lorsqu'ils sont abondants (51); habituelle ou actuelle, suivant qu'ils sont permanents ou passagers (52).

Maintenant, — comme la pluie terrestre tombant tantôt sur des sablons et tantôt sur des terres fertiles, — ces influences de grâce auront évidemment des succès très divers, selon l'état des cœurs qui les reçoivent, et selon les circonstances : « Le mauvais temps, une maladie, ou quelque raison d'amour-propre, empêchent un débauché d'aller chercher l'objet de sa passion; sa concupiscence n'étant point actuellement excitée, tel degré de grâce, qui n'aurait aucun effet considérable en d'autres circonstances, est alors capable de le convertir. Tel persévère en grâce jusqu'à la mort, qui a vécu soixante ans dans le péché; et tel a vécu soixante ans en état de grâce, qui n'y persévère pas jusqu'à la mort. Ainsi la Grâce de la conversion, et même celle de la persévérance dépendent de la combinaison de l'ordre de la Grâce avec celui de la nature. C'est la même chose de toutes les autres grâces (53). » Or cet ensemble de conditions intérieures et extérieures susceptibles de favoriser ou de contrarier, dans un cas déterminé, l'action de la Grâce, se rapporte aux vérités *contingentes* à l'égard desquelles, incontestablement, la science du Christ comme homme est « bornée » (54). « Il n'y a que Dieu qui, par sa nature, pénètre les cœurs, et sache toujours le futur de quelque espèce qu'il soit, contingent ou nécessaire. » Le Christ ne sait « à l'égard de ce qui doit arriver dans le Monde, que ce qu'il plaît à son Père de lui révéler » (55). Quelles seront dans telles circons-

---

forme sans cesse, sur l'idée des beautés dont il veut embellir son Église... » Disc. II, art. 17, addition. — (49) Disc. II, n° 16. V. t. XXXIX, p. 459-460. — (50) Médit. Chrét., XIV, 14-15. — (51) *Ibid.* — (52) Médit. Chrét. XVI, 3; Disc., II, nos 21 et suiv.

(53) Médit. Chrét., VIII, 20; Disc., II, nos 40-50.

(54) Médit. Chrét., XII, 27, 29, etc.; Disc., II, art. 17, addition. V. t. XXXIX, p. 786 et suiv. Malebranche admet que Jésus-Christ comme homme connaît tous les possibles et tous leurs rapports, c'est-à-dire toutes les vérités *nécessaires*. V. à ce sujet les remarques d'Arnauld (*loc. cit.*). — (55) Médit. Chrét.., XII, 26. V. t. XXXIX, p. 767, 774-775, etc.

tances, les déterminations des volontés humaines, le Christ l'ignore donc (56). Sans doute, pour le savoir, n'aurait-il qu'à le demander à son Père (57). Mais l'ordre ne souffre pas qu'il le demande (58). « Qu'est-il nécessaire, » fait dire le P. Malebranche à Jésus, « que je demande toujours à mon Père le bon ou le mauvais usage que les hommes feront de mes faveurs, avant que je les leur donne? Faut-il que je me règle sur leur négligence future, et que je m'y règle si indispensablement que jamais la Grâce ne soit inutile à ceux qui la reçoivent (59)? » C'est à ses propres desseins, non à la négligence des hommes, que l'Architecte du Temple éternel doit avoir égard. Il répand la Grâce, à tel moment, sur les esprits qui, par leur caractère, pourraient servir de matériaux convenables à telle partie de son ouvrage. Et il ne s'inquiète pas de savoir quels hommes répondront ou ne répondront pas à son appel (60), assuré qu'il est de ne point manquer de matériaux, fallût-il en aller chercher aux extrémités du monde (61).

En résumé, Jésus-Christ n'étant pas et ne voulant pas être *scrutateur des cœurs*, ne pensant aux hommes qu'autant qu'il en a besoin pour l'achèvement de son Église, et ne se souciant pas des besoins propres de ceux à qui il pense, beaucoup d'hommes manquent entièrement de grâces alors qu'elles leur seraient nécessaires, et beaucoup n'en reçoivent que d'inutiles.

---

(56) Malebranche entend cela, on le sait, au sens de la *science moyenne* de Molina, *science moyenne* qui, selon lui, est l'apanage de Dieu le Père, et que le Christ comme homme ne possède pas. Cette thèse que la *science moyenne* appartient à Dieu, mais non au Christ en tant qu'homme est du reste explicitement soutenue par Molina (*Concord.* qu. XIV, art. 13, disp. 52). Arnauld, — qui, d'ailleurs, comme il le dit à Bayle, n'a jamais fait une critique expresse de la science moyenne (v. t. XL, p. 8), — n'entreprend pas Malebranche sur ce point. Toute sa réfutation du Système de la Nature et de la Grâce est indépendante de la conception de la liberté. Et, s'il a été amené à toucher à la question du libre arbitre et de la Grâce efficace par elle-même, c'est uniquement pour se défendre lui-même contre les accusations de Malebranche. (V. t. XXXIX, p. 109 et suiv.)

(57) Médit., XIV, 18. V. t. XXXIX, p. 461. — (58) *Ibid.*, XII, 28; v. t. XXXIX, p. 462. — (59) Médit. Chrét., XII, 26, 29; XIV, 18, etc. — (60) V. Traité, Disc., II, n° 17, addition : « Il lui est indifférent d'avoir dans son Temple Paul ou Jean si l'un et l'autre sont semblables à l'idée qui détermine ses désirs, comme il est indifférent à un architecte qui n'a besoin que d'une pierre carrée ou d'une colonne, d'avoir celle qui est à droite ou à gauche, si elle est semblable en tout. »

(61) Médit. chrét., XII, 25, 28; XIV, 15. V. t. XXXIX, p. 461-462.

C'est de là qu'il arrive que si peu d'hommes sont au nombre des élus (62). Les élus sont ceux sur qui est tombé en temps opportun le regard du Christ.

Telle est l'économie du salut, tel est le principe du discernement, selon le nouveau système (63).

Que ce système soit nouveau, le P. Malebranche ne prend pas la peine de le dissimuler (64).

Et, en pareille matière, c'en serait assez pour le convaincre de fausseté, conformément à cette sentence de saint Augustin, qu'un savant évêque écrivait en marge du *Traité de la Nature et de la Grâce : Nova sunt quæ dicitis, mira sunt quæ dicitis, falsa sunt quæ dicitis* (65).

Ne nous arrêtons pas ici aux considérations proprement philosophiques par lesquelles l'auteur a la prétention de « démontrer » sa théologie (66). Rien ne serait plus aisé que de faire voir tout ce qu'ont de trompeur ces maximes supposées évidentes, *que Dieu ne peut se dispenser d'agir de la manière qui porte le mieux le caractère de ses attributs, et que sa Sagesse lui interdit d'agir par des volontés particulières*. On dénoncerait aussi la confusion établie par Malebranche entre deux choses très différentes : *n'avoir que des volontés générales*, et *exécuter ses volontés suivant des lois générales ;* comme aussi l'équivoque *du principe de la simplicité des voies* qui, très admissible en tant qu'il se borne à déterminer l'emploi de moyens relativement à une fin supposée, devient chez le P. Malebranche une sorte de fin absolue, à laquelle les desseins de Dieu doivent se subordonner. Et, à la source de toutes ces erreurs, on démêlerait une conception toute *humaine*, — bien étrange chez le méditatif qui reproche tant aux théolo-

(62) Malebranche pense que le nombre des réprouvés est plus grand que celui des élus. V. Disc., I, n° 38. — (63) Arnauld résume ce système en 13 Propositions (v. t. XXXIX, p. 451-463). — (64) Malebranche dit lui-même : « Nouvelles ou non (mes pensées), je les crois solides, etc... » (Rép. au livre des Vraies et Fausses Idées, cité *in* t. XXXIX, p. 413.) La vérité est, comme nous avons eu occasion de le noter, que beaucoup d'éléments du *Système de la Nature et de la Grâce* viennent de Molina.

(65) V. t. XXXIX, p. 642. Qui est l'évêque en question? Peut-être Bossuet, peut-être Neercessel. (Voir à ce sujet Sainte-Beuve, P.-R., t. V, p. 437.) — (66) V. XXXIX, p. 685.

giens traditionnels de faire penser et agir Dieu à la manière d'un homme, — de l'Être infiniment parfait (67).

Mais laissons passer ces erreurs.

Laissons passer semblablement l'idée chimérique de Jésus-Christ cause occasionnelle de la grâce. — Le P. Malebranche, ayant posé comme condition essentielle de la cause occasionnelle d'être, quant à ses modifications particulières, indépendante de Dieu, puisque c'est par elle que les volontés de Dieu doivent être particularisées, oublie cette condition, par un véritable éblouissement, lorsqu'il prétend trouver des causes occasionnelles au sein d'une nature matérielle, déclarée purement passive (68); mais il y insiste à propos du rôle dévolu au Christ comme distributeur des grâces (69) : et, dans cette voie, il est amené à établir entre la volonté du Christ et celle du Père un écart que toute la Tradition répudie (70); bien mieux, à se forger de *Jésus-Christ comme homme* une notion qui méconnaît l'*union hypostatique*, et renouvelle à plusieurs égards l'hérésie nestorienne (71).

Encore une fois, concédons au P. Malebranche tous les paradoxes qu'il avance comme les fondements de son système. — Est-il vrai, pour nous en tenir au sujet qui nous occupe, que ce système, tel quel, rende plus aisée à comprendre la matière de la prédestination?

Remarquons d'abord qu'à peine peut-on parler de prédestination dans la nouvelle théologie (72). — Et, en effet, qui dit

---

(67) Cette discussion remplit tout le livre I des Réflex. phil. et th., et une bonne partie des livres II et III. Cf. sur le sens et la portée philosophiques de la controverse entre Arnauld et Malebranche, v. notre t. I, liv. II et III.

(68) V. à ce sujet particulièrement : t. XXXIX, p. 176 et s., 230 et s., 240 et suiv.; t. XXXVIII, p. 685-687, p. 695-698, etc. — (69) V. t. XXXVIII, p. 697-698; t. XXXIX, p. 657-658, p. 694-695; t. XXXIX, p. 52-56. — (70) V. t. XXXIX, p. 664-671; 672-685; 692; 694; 698; p. 700-702; 703-709; 710-711 et p. 731. V. les citations de saint Thomas, de Thomassin et de Bossuet.

(71) *Ibid.*, p. 702; p. 711-712, etc. Arnauld remarque à ce sujet (et il le démontre même géométriquement) que si on admet que la volonté du Christ est toujours déterminée dans le particulier par la volonté de Dieu, tout le fondement du système de Malebranche s'écroule, puisqu'il ne peut plus être question d'expliquer la distribution de la grâce par des volontés générales de Dieu qui détermineraient des volontés particulières du Christ. V. *ibid.*, p. 711-712 et p. 728-735.

(72) V. p. 510 et suiv.; p. 528; p. 611. Arnauld remarque qu'il en va

prédestination dit « un acte éternel de Dieu en faveur de certaines personnes par une bonne volonté qu'il a eue pour elles préférablement à d'autres » : c'est l'unique idée qu'a le mot dans l'Écriture, chez les Pères, et chez tous les théologiens catholiques (73). Or toute *préférence particulière de* la part de Dieu est nécessairement exclue par une doctrine qui n'admet en Dieu que des *volontés générales* (74). Le P. Malebranche entend par là, nous le savons, que, dans l'ordre de la nature et de la Grâce, Dieu non seulement n'agit que *selon des lois générales*, mais encore, — ce qui est bien différent, quoique l'auteur prenne les deux expressions pour synonymes, — n'agit que *pour des fins générales* (75). Ou plutôt Dieu a pour unique fin de se conformer partout et toujours aux lois générales qu'il a établies (76). Il ne veut donc proprement, positivement et directement (77) aucun des effets particuliers qu'il produit : il a seulement la volonté indéterminée (78) de faire, à chaque rencontre, ce à quoi le déterminera la cause occasionnelle (79). A l'égard de la Providence naturelle, lorsqu'on voit une pierre tomber sur la tête d'un homme de bien, il ne faut pas s'imaginer que Dieu a voulu, « par une volonté particulière, récompenser actuellement cet homme », en le faisant

---

de même de la persévérance (dont la prédestination n'est du reste qu'une partie). V. *ibid.*, p. 293, etc. — (73) *Ibid.*, p. 511.

(74) *Ibid.* Cf. p. 539 : « C'est la pierre fondamentale de son système, de ne point reconnaître en Dieu des volontés particulières. » — (75) V. t. XXXIX, p. 175 et suiv.; 183 et suiv.; p. 302-303, et surtout, p. 608 et suiv. Cf. t. XXXVIII, p. 737. — (76) V. t. XXXIX, p. 243. — (77) *Ibid.* — (78) V. *ibid.*, p. 176. p. 290 et 292. V. la citation de la Recherche de la Vérité qui est donnée là.

(79) *Ibid.* Cf. p. 611. Arnauld cite plusieurs textes de Malebranche à l'appui de son interprétation. On sait que Malebranche a vivement protesté contre la thèse qu'Arnauld lui prête, que Dieu ne voudrait positivement et directement aucun des effets particuliers de l'ordre de la nature ou de l'ordre de la Grâce. Dieu veut selon lui, et veut en *particulier* « tous les bons effets qui suivent des lois générales ». Il est vrai seulement qu'à l'égard de ces effets mêmes, Dieu n'a point de « volonté particulière *pratique* ». V. notamment Recueil de toutes les réponses à Arnauld, t. III, p. 52-53, p. 112, etc. Il semble qu'en effet Arnauld n'ait pas toujours bien pris la pensée de Malebranche sur ce point. Elle revient à l'idée de Molina, d'un choix entre une infinité de mondes possibles. (V. Traité, Disc., I. nos 44-45 et suiv.) Mais il semble aussi que Malebranche n'ait pas clairement aperçu le sens de la critique d'Arnauld, ni sa portée profonde. V. à ce sujet, notre tome I, liv. II, ch. III.

mourir en état de grâce ; de même que, si la pierre écrase un pécheur, « ce n'est point précisément parce que Dieu le veut actuellement punir » (80) : dans un cas comme dans l'autre, comme dans tous les événements du monde sensible, à la réserve des miracles, Dieu n'a aucun dessein, sinon que les lois de la communication des mouvements s'accomplissent (81) ; lui en attribuer un autre serait le faire agir à la manière « des causes particulières » ou « des intelligences bornées » (82). Pareillement, dans le monde surnaturel, ceux-là se trompent fort qui, prenant à la lettre les « anthropologies » de l'Écriture, pensent que Dieu « a pour les hommes des volontés particulières en quelque sorte semblables à celles que nous avons pour nos amis » (83). Malebranche méprise fort ces imaginations naïves, et c'est par pure « condescendance » (84) qu'il consent à s'exprimer quelquefois de façon à satisfaire les personnes « qui veulent que Dieu ait prédestiné chacun de ses élus par une volonté particulière » (85); les gens « qui méditent un peu », se hâte-t-il d'ajouter, « peuvent bien voir ce que j'en pense » (86). Ce qu'il en pense, manifestement, — et comment, s'il en était autrement, pourrait-il se flatter d'éviter les objections qu'il dit valoir contre l'idée commune de la prédestination, qui suppose en Dieu un décret arbitraire et une *acception de personnes* (87) ? — c'est que Dieu n'a point de volonté particulière de sauver tel élu plutôt qu'un autre, Jacob, par exemple, plutôt qu'Ésaü, ou saint Athanase plutôt qu'Arius (88). Si saint Louis est au ciel, c'est qu'il s'est trouvé pris, en quelque sorte, dans un réseau de causes et d'effets qui lui a été favorable (89) : ce n'est pas que Dieu ait eu aucune bienveillance spéciale envers sa personne (90). Disons si l'on y tient, qu'il a été *prédestiné*, non que *Dieu l'a prédestiné* (91). Mais il est trop évident qu'à prendre les choses de la sorte on ne retient de la

---

(80) Traité de la Nat. et de la Gr., Disc., II, n° 45. V. t. XXXIX, p. 534 535. — (81) *Ibid.*, p. 243, p. 246, et p. 534-535. — (82) Traité, Disc. I, n° 59. V. t. XXXIX, p. 292.

(83) 1er Ecl., n° 17. Cf. Disc. I, n° 58. V. t. XXXIX, p. 522 et suiv. — (84) Disc. I, art. 57, addition; v. t. XXXIX, p. 509-510. — (85) Disc. I, art. 57, cité *ibid.* — (86) Disc. I. art. 57, addition ; *ibid.*

(87) V. t. XXXIX, p. 512 et s. — (88) *Ibid.*, p. 511-512, p. 611 et s. etc. ; p. 453. — (89) V. t. XXXIX, p. 511-512. — (90) *Ibid.*, p. 511-512. — (91) *Ibid.*, p. 512.

prédestination que le nom, et qu'on abolit entièrement la notion qu'en a toujours eue l'Église (92).

Quoi qu'il en soit, la notion de la prédestination que s'est forgée le P. Malebranche, est-elle du moins plus propre que l'ancienne à résoudre les difficultés inhérentes à l'économie de la Grâce, et à fournir une réponse plausible au problème du discernement des élus?

L'artifice du nouveau système consiste, de l'aveu de son auteur, « à rejeter sur Jésus-Christ comme homme toutes les difficultés qui se trouvent dans la distribution de la Grâce (93) ». — Rien n'est plus facile de faire voir que, même selon l'idée très fausse, et, nous l'avons dit, presque hérétique, qu'il se fait de *Jésus-Christ comme homme*, le P. Malebranche ne gagne rien à ce rejet, par la raison que *Jésus-Christ comme homme* n'étant, lui, nullement astreint à n'agir que par des volontés générales, les mêmes conséquences absurdes qu'on est censé devoir tirer de ces difficultés à l'égard de Dieu, si Dieu dispensait ses grâces par des volontés particulières, se trouvent valoir identiquement à l'égard du Christ (94).

A quoi se ramènent, en effet, les difficutés qu'il croit insolubles à la théologie ordinaire? A ces deux points, qui sont de savoir : premièrement, comment la Grâce n'est pas *donnée* à tous les hommes à toutes les fois qu'ils en ont besoin ; et secondement, comment, chez ceux qui la reçoivent, elle n'est pas toujours *proportionnée* au besoin qu'ils en ont. Et quelle est la solution du P. Malebranche? C'est que Dieu, voulant généralement sauver tous les hommes, et leur procurer à tous les grâces nécessaires pour être sauvés, ne peut déverser sur eux sa grâce qu'autant qu'il y est déterminé par la cause occasionnelle, c'est-à-dire autant que le Christ l'en prie (95). Mais qui ne voit que cette réponse fait naître aussitôt une autre question, toute semblable à la première : le Christ ainsi que Dieu, d'après les protestations répétées du P. Malebranche, a pour

(92) *Ibid.*, p. 511. — (93) Traité, Disc. II, art. 17, et addition, cité *in* t. XXXIX, p. 685; Cf. p. 736.

(94) V. *ibid.*, p. 759, 760 et suiv. Cf. Traité, Disc. II, n° 17, addition. — (95) C'est ce qui faisait dire à Bossuet, à propos du système de Malebranche, que « nous serions tous sauvés si nous n'avions pas de Sauveur ». V. Préf. Hist. et Crit., au t. XXXVIII des ouvrages d'Arnauld, p. 32.

tous les hommes, y compris les pécheurs, « une charité immense » ; il est mort pour tous sans exception, même pour ceux qui périssent (96); d'où vient donc qu'il ne demande la Grâce que pour un petit nombre, et qu'encore il la demande souvent trop faible? Pour parler le langage même de notre auteur, « est-ce là aimer les hommes? Est-ce là les vouloir sauver tous? Est-ce là faire pour eux tout ce qui se peut (97)? »

Considérons les grâces *non données* (98). « Le zèle qu'a le Christ », nous dit-on, « pour la gloire de son Père, et l'amour qu'il porte à son Église, lui inspirent sans cesse le désir de la faire la plus ample, la plus parfaite et la plus magnifique qui se puisse (99) ». Alors pourquoi n'y fait-il pas entrer tous les hommes, ou pourquoi ne donne-t-il pas du moins à tous le moyen d'y entrer? — Parce que, réplique-t-on, « il ne veut pas rendre son Temple difforme à force de le faire grand et ample » (100) : il ne désire donc à chaque instant influer la Grâce qu'en ceux qu'il estime aptes à faire dans son Église les « effets » qu'il a successivement en vue (101). — N'est-il pas manifeste qu'on est ici dupe de ces discours figurés qui sont si souvent sources de sophismes (102), et de ces comparaisons prises des bâtiments matériels, auxquelles le P. Malebranche s'attache un peu trop (103)? On conçoit qu'un édifice matériel, ayant nécessairement une grandeur déterminée, n'admette qu'un nombre limité de matériaux, et qu'ainsi l'architecte, si son bâtiment ne comporte que quatre cents colonnes, soit obligé, parmi cinq cents blocs de marbre tous propres à faire des colonnes, d'en rejeter une centaine (104). Mais l'Église, elle, n'a point de contours arrêtés. Le paradis peut recevoir tous les hommes, quand il y en aurait infiniment davantage. Le Temple spirituel, pour être digne de Dieu, ne sera jamais trop vaste (105). Dès lors, le Christ, qui en est l'architecte, n'aura jamais trop de pierres pour sa construction, au moins jamais trop de pierres convenablement taillées : et c'est justement l'office de la grâce de tailler les matériaux spirituels (106). Le

(96) V. t. XXXIX, p. 743-744 ; p. 749. Cf. Traité, Disc. I, n° 49 ; Disc II, n° 17, addition, etc. — (97) Traité, Disc. I, n° 45 (cité *ibid.*, p. 762-763). — (98) V. t. XXXIX, p. 736 et s., et 750 et suiv.

(99) Traité, Disc. II, n° 10, p. 744. — (100) Médit. chrét., XV, 15 ; *ibid.*, p. 720. — (101) V. t. XXXIX, p. 740. — (102) V. t. XXXIX, p. 753. — (103) *Ibid.*, p. 720. — (104) *Ibid.* — (105) *Ibid.* — (106) *Ibid.*

Christ doit donc désirer que la Grâce tombe sur toutes les âmes ; on ne voit pas comment son dessein lui permettrait d'en écarter ou même d'en omettre aucune (107). — Au reste le P. Malebranche observe qu'en dehors du dessein qu'il poursuit comme architecte, le Christ, comme chef de l'Église, s'applique particulièrement à ceux qui le prient, et que c'est affaire à chacun de nous d'attirer en quelque sorte son attention par nos prières, afin d'obtenir, plus fréquente et plus abondante, la Grâce qu'autrement il ne songerait pas à demander pour nous (108). Cela prouve que les dimensions du Temple mystique ne sont pas si définies qu'il ne puisse recevoir une foule d'âmes auxquelles l'architecte ne se serait pas appliquées de lui-même. Et cela prouve aussi que l'architecte, s'il y voulait penser, y en pourrait faire entrer beaucoup d'autres encore. Pourquoi le Christ ne pense-t-il jamais à ceux qui ne le prient pas ? Pourquoi ne tourne-t-il jamais son regard du côté des infidèles, ou bien du côté de ces enfants qui meurent avant d'être baptisés (109) ? — La seule réponse que fasse le P. Malebranche est que toutes ces créatures étant plus ou moins coupables, le Christ « peut les négliger comme indignes de ses soins » (110). Réponse parfaitement juste en soi. Mais c'est précisément, notons-le, celle que font, dans l'explication de la mort de Jésus-Christ pour tous les hommes et de la volonté de Dieu à l'égard du salut des hommes, les théologiens dont le P. Malebranche répudie les sentiments, aux yeux de qui Dieu ni le Christ n'ont dû vouloir, d'une volonté proprement dite, sauver l'universalité du genre humain, parce que le genre humain, par le péché originel, s'en était rendu indigne (111). Et cette réponse, d'autre part, est tout à fait incompatible avec les maximes du P. Malebranche. Le Christ a le désir sincère de sauver le plus grand nombre d'hommes possible. Or en ce qui concerne les hommes, ils sont tous, les infidèles et les enfants comme les autres, aptes au salut, puisqu'ils sont tous aptes à recevoir la Grâce (112). En ce qui concerne le Christ, il

(107) V. t. XXXIX, p. 720-721 et p. 741.

(108) V. Traité, Disc. II, n° 17, addition; Médit. chrét., XIV, II, 15, 21 ; XIII, 6, 9, 12, 17; XII, 16.

(109) V. t. XXXIX, p. 741. — (110) Traité, Disc. II, art. 17, addition ; cité *ibid.* — (111) V. t. XXXIX, p. 745 et p. 742-743. Cf. plus haut, p. 270. — (112) *Ibid.*, p. 751.

n'est point entravé, comme le Père, par la nécessité de suivre des voies générales : il suffit qu'il dirige sa pensée vers ceux auxquels il souhaite dispenser les secours salutaires (113). Et cela étant, au lieu de s'efforcer de penser, successivement ou non, à tous les hommes, et de n'oublier aucun d'eux dans cette recherche pour les faire arriver à la connaissance de la vérité, il en « néglige » une énorme quantité comme indigne de ses soins ! N'est-ce pas en effet, une vraie « négligence » (114), et combien difficilement conciliable avec cette « charité immense » qu'il a « même pour les pécheurs », avec ce « désir ardent » qu'il a de faire son Église « la plus ample et la plus magnifique qui se puisse » (115) !

Mais où la « négligence » est plus éclatante et plus injustifiable encore, c'est dans la façon dont le Christ distribue et aux pécheurs et aux justes mêmes des grâces *non proportionnées*, donc inutiles (116). L'objection, ici, saute aux yeux (117), tellement que le P. Malebranche n'a pu s'empêcher de se la faire à lui-même: « O Jésus ! Mais c'est vous qui êtes la cause naturelle, occasionnelle ou distributive de la Grâce. Que ne la proportionnez-vous à nos besoins ? Quoi ! Ne savez-vous pas toutes nos dispositions et nos faiblesses, et l'usage que nous devons faire des grâces que vous nous donnez, et ne voulez-vous pas sauver tous ceux pour lesquels vous êtes mort ? Pourquoi laissez-vous tant de nations marcher dans leurs voies ? Et d'où vient que vous donnez aux justes mêmes des grâces que vous savez devoir être inutiles à leur salut (118) ? » — On se rappelle la réponse : pour sauver la sagesse et la bonté du Christ, le P. Malebranche invoque son *ignorance* (119). Le Christ ne proportionne pas ses grâces aux dispositions actuelles ou éventuelles des hommes tout simplement parce que, ces dispositions, il ne les connaît pas (120). Rien de plus vain qu'une telle défaite. Outre qu'elle ne vaut rien pour des cas comme la trahison de Judas ou le reniement de saint Pierre, où Jésus a certainement connu le secret des cœurs, sans avoir donné pour cela des grâces « proportionnées » à saint Pierre

(113) *Ibid*, p. 749-750. — (114) V. t. XXXIX, p. 742. — (115) *Ibid.*, p. 746. — (116) *Ibid*, p. 741 et suiv.; p. 759 et suiv. — (117) *Ibid.*, p. 767.

(118) Médit. chrét., XII, 25. *Ibid.*, p. 773. Cf. un passage analogue du Traité, Disc. II, art. 17, addition. *Ibid.*, p. 774. — (119) *Ibid.*, p. 794. — (120) *Ibid.*, p. 774-775, etc. ; p. 782-783, etc.

ni à Judas (121), elle tend à mettre très « indiscrètement » des bornes à la science du Christ (122). Pour ne point trop heurter la Tradition sur ce point (123), Malebranche observe bien qu'il ne restreint la science du Christ qu'à l'égard de la connaissance *actuelle:* « Je sais toutes choses, mon Fils, » fait-il dire à Jésus, « mais je ne pense pas actuellement à toutes choses (124). » En quoi il semble rester fidèle à la doctrine de saint Thomas sur la *science infuse*, science par laquelle le Christ est dit connaître « toutes les choses singulières passées, présentes et à venir », mais d'une manière simplement *habituelle*, qui se « réduit en acteur.... selon l'exigence des affaires et des temps » (125). La ressemblance n'est sans doute qu'apparente, et tout ce que Malebranche entend par cette *connaissance habituelle* (qui est fort différent du sentiment de saint Thomas) est que le Christ, en vertu de son union envers Dieu, ne désire pas plutôt savoir une chose que Dieu lui en fait la révélation (126). Mais il n'importe. Que Jésus-Christ puisse connaître les dispositions des âmes et les déterminations futures des volontés par une « science habituelle » qui lui soit inhérente, ou par « une espèce de révélation que Dieu lui en fait dès qu'il la souhaite », ce qui est sûr, c'est qu'il n'a qu'à souhaiter connaître, par exemple, quel est le fond du cœur d'un juste tenté, pour le connaître aussitôt (127). « Je n'ignore rien » déclare encore le Jésus des *Méditations chrétiennes*, « parce qu'il n'y a rien qui ne se découvre à mon esprit sans travail et sans application de ma part » (128). Ainsi, pour connaître le fond du cœur d'un juste tenté, et quelle grâce entraînerait infailliblement la persévérance de ce juste, Jésus-Christ n'aurait qu'à interroger son Père (129). Pourquoi donc ne

---

(121) *Ibid.*, p. 803-806.

(122) V. t. XXXIX, p. 776. Sur cette question de la science du Christ, Arnauld s'était déjà expliqué dans sa Sorbonique (t. X, p. 11-12). Contre Malebranche, il invoque et développe longuement l'enseignement de saint Thomas (*Sum. Th.*, *III^a*, *qu. 9, 10, 11*). V. t. XXXIX. p. 777 et suiv. — (123) *Ibid.*, p. 782.

(124) Médit. chrét., XII, 28, Traité, Disc. II, n° 17, addition. V. t. XXXIX, p. 780-781.

(125) Saint Thomas, III^a, qu. XI, art. 1 et art. 5, ad. 2. V. t. XXXIX, p. 778, 779 et 780. — (126) V. t. XXXIX, p. 782-784 et 794-796. — (127) *Ibid.*, p. 797. — (128) Médit. chrét., XII, 28. V. t. XXXIX, p. 771. — (129) V. t. XXXIX, p. 771-772, 797, 801, etc.

juge-t-il pas à propos de l'interroger (130)? L'auteur allègue les raisons du monde les plus frivoles (131) : parce que, si Jésus-Christ agissait avec la connaissance du secret des cœurs, il agirait en Dieu et non plus en homme, en cause première et non plus en cause occasionnelle (132) ; comme si une connaissance, si rare qu'elle soit, obtenue par révélation, ne marquait pas au plus haut degré la dépendance propre aux causes secondes, et comme si l'omniscience du Christ était plus incompatible avec le caractère d'homme que son impeccabilité (133) ! La véritable raison, le P. Malebranche nous la découvre un peu plus loin : « Car enfin, quelle merveille y aurait-il que Jésus-Christ fît un bel ouvrage et sauvât même tous les hommes, si d'un côté il agissait par des volontés particulières, et que de l'autre son action ne portât point le caractère d'une cause occasionnelle, mais d'une puissance infinie (134)? » Qui n'admirerait un tel raisonnement? Ne dirait-on pas que Dieu a eu peur que son ouvrage ne fût trop beau, trop ample, et trop magnifique, si en établissant Jésus-Christ cause occasionnelle de la Grâce, il lui avait aussi donné la connaissance du fond des cœurs (135)? Et cela ne revient-il pas à dire que Jésus-Christ ne doit pas connaître les dispositions intérieures de ceux à qui il donne ses grâces parce qu'en les connaissant il sauverait trop de personnes (136)? En d'autres termes : Tous les hommes ne sont pas sauvés parce que Jésus-Christ, cause occasionnelle de la Grâce, ne veut pas être *scrutateur des cœurs*. Et pourquoi ne le veut-il pas être? Parce que s'il l'était tous les hommes seraient sauvés. La pétition de principe est évidente (137). — Peut-être, cependant, est-ce là mal prendre la pensée du P. Malebranche. Le fond de cette pensée se trahit à l'expression qu'il a employée d'abord : « Quelle merveille y aurait-il que Jésus-Christ fît un bel ouvrage, etc. ? » Entendez que, sans être assujetti à la même obligation que son Père, de n'agir que par des voies générales, Jésus-Christ n'en est pas moins, comme son Père, porté à préférer les manières d'agir qui font le mieux ressortir sa sagesse et, si l'on ose dire,

---

(130) *Ibid.* Cf. plus haut, p. 312. — (131) *Ibid.* — (132) *Ibid.*, p. 808 et suiv.; 814 et suiv. — (133) *Ibid.*, p. 810 et suiv.; 812 et suiv.; 820-824.

(134) Traité, Disc. II, art. 17, addition. V. t. XXXIX, p. 813. — (135) *Ibid.*, p. 815. — (136) V. t. XXXIX, p. 816. — (137) V. l'enchaînement des idées de Malebranche résumées par Arnauld, *ibid.*, p. 815-816.

son adresse. Le P. Malebranche cite l'exemple de ce peintre « qui a cru autrefois donner des marques suffisantes de son habileté, en traçant un cercle sans se servir du compas » (138). Jésus-Christ, comme Dieu lui-même, ressemble à ce peintre. Il veut sauver les hommes par les moyens, sinon précisément les plus simples, mais les plus communs. Et il ne veut pas profiter de la connaissance du secret des cœurs, qu'il pourrait avoir, parce que, par ce moyen extraordinaire, la solution du problème serait en quelque sorte trop aisée. Il cherche la difficulté. Ou, si l'on préfère, à l'exemple de son Père, il « aime mieux ses voies que ses ouvrages » (139). — Tels sont les sentiments que le P. Malebranche doit supposer au Christ (140). Est-il besoin de montrer à quel point cela encore répugne à la charité du Sauveur, et à son zèle envers le genre humain ? Imaginez un médecin qui aurait un remède infaillible pour guérir tous les malades dont les parties nobles ne seraient pas gâtées, et qui tiendrait ce langage : « J'ai un désir sincère de guérir tous les malades qui se mettent entre mes mains. J'aime mieux néanmoins que de cent il ne s'en guérisse que trente ou quarante, que de les guérir tous par le remède qui m'est particulier : parce que ce ne serait pas une grande merveille que, ce remède étant si souverain et si aisé, et ne me coûtant presque rien, je les guérisse tous par là, ou presque tous ; au lieu que c'est une plus grande merveille que, ne me servant que des remèdes communs, qui sont si peu sûrs, il se trouve que de cent il y en ait trente ou quarante qui soient guéris (141). » Que dirait-on de ce médecin ? On dirait sans doute qu'il ne veut pas réellement guérir ses malades. De Jésus-Christ aussi, dans le système du P. Malebranche, la moindre chose qu'on puisse dire est qu'il ne veut pas sincèrement sauver tous les hommes (142).

C'est ainsi que les nouvelles pensées de notre auteur, sous couleur de lui éviter les embarras que tous les théologiens ont

(138) Médit. chrét. VII, 8. V. t. XXXIX, p. 181, 188 et suiv. — (139) V. sur cette préférence des voies aux ouvrages, qu'Arnauld reproche à Malebranche d'attribuer à Dieu, t. XXXIX, p. 244-245, etc.

(140) V. le raisonnement que Malebranche, d'après Arnauld, doit prêter au Christ (*ibid.*, p. 817). — Sur le souci de *simplicité* ou d'*économie* comme caractérisant la *sagesse* (*c.-à.-d.* la *rationalité*) selon Malebranche, v. les remarques d'Arnauld reproduites et expliquées dans notre tome I, liv. II, ch. III. — (141) V. t. XXXIX, p. 817-818. — (142) *Ibid.*

rencontrés depuis tant de siècles, dans l'étude de la distribution de la Grâce, l'engagent dans des erreurs et dans des contradictions continuelles (143).

Quant à sa grande ambition de rendre un compte intelligible du discernement que Dieu fait entre les hommes, et d'où dépend la distribution de toutes les grâces, et d'assigner les raisons qui guident la volonté suprême dans son choix, le système tant vanté ne réussit qu'à faire évanouir l'idée même d'un *choix* divin, et à mettre l'origine de la séparation entre élus et réprouvés le principe le plus opposé à toute volonté et à toute raison : le *hasard* (1).

Le hasard fait, pourrait-on dire, le ressort caché de tout le nouveau système.

C'est par *hasard* que la Grâce est donnée à tels hommes et non à tels autres. Le P. Malebranche a beau répéter que cette pluie céleste a une cause occasionnelle parfaitement sage, l'âme du Christ. La cause occasionnelle, en l'espèce, procède par successions de pensées ou de désirs. Et qu'est-ce qui détermine cette succession même? Le dessein qu'a le Christ, nous dit-on, relativement « au corps mystique qu'il forme sans cesse », ou « au Temple d'une vaste étendue et d'une beauté infinie » qu'il édifie à la gloire de son Père et dans lequel il veut produire « de certains effets » (2). — Mais, nous l'avons dit tout à l'heure, Malebranche est là, visiblement, dupe de ses métaphores (3). Le Temple spirituel qui est l'Église n'a point, à la façon d'un édifice matériel une variété de parties ou d'ornements, rangés les uns à côté ou au-dessus des autres, qui puisse régler l'ordre à suivre par l'architecte dans le choix de ses matériaux, c'est-à-dire dans la dispensation de ses grâces. Et tous les hommes peuvent également servir de matériaux, puisque, d'une part, la capacité de recevoir la foi, et, par la foi, les autres grâces, est commune à tous les hommes (4), et puisque, d'autre part (le P. Malebranche l'a avoué cent fois), rien dans aucun homme ne peut passer pour une disposition

(143) *Ibid.*, p. 736.

(1) V. t. XXXIX, p. 638. — (2) Traité, Disc. II, nos 10 et 16. V. t. XXXIX, p. 460 et p. 738-739. Cf. Traité, Disc. II, n° 17, addition : Le Christ « règle ses désirs sur ses desseins ». — (3) V. *ibid.*, p. 750-751. — (4) V. t. XXXIX, p. 751.

à la Grâce (5). Qu'y-a-t-il donc, dans le dessein du Christ, qui puisse tourner ses désirs, à tel moment, vers une espèce d'hommes plutôt que vers une autre? Pourquoi l'intention qu'il a d'élever « un Temple d'une vaste étendue et d'une beauté infinie » lui serait-elle une occasion de penser aux avares plutôt qu'aux vindicatifs, ou aux ivrognes, ou à toute autre sorte de vicieux (6)? — On dira peut-être que le P. Malebranche indique ailleurs une autre cause de détermination des pensées du Christ : c'est qu'il s'applique particulièrement à ceux qui le prient : ainsi appartient-il à chaque homme, par ses prières, d'attirer à soi l'attention du Christ, et la pluie de grâce dont cette attention est la cause occasionnelle : « Les premiers venus, les vigilants, sont ceux qu'il emploie à son édifice (7). » — Mais ce langage prête à confusion (8). Le P. Malebranche, apparemment, ne veut pas dire que certains hommes « viennent les premiers » et sont plus « vigilants » que d'autres par les seules forces de leur libre arbitre : ce serait retomber dans ce qu'il a lui-même qualifié d'erreur pélagienne ou semi-pélagienne (9). Selon toute vraisemblance (10), il entend simplement reproduire l'opinion commune à tous les théologiens catholiques, que Dieu donne sa grâce à ceux qui la lui demandent, mais que nul ne peut la lui demander s'il n'a déjà reçu quelque grâce. Il faut donc que les « premiers venus » et les « vigilants » ne soient tels qu'en vertu d'une distribution préliminaire de grâces. Et partant, la difficulté n'est que reculée (11). D'où vient donc que, cette première pluie de grâce, qui rend les hommes « vigilants » et les fait venir, le Christ songe à la faire tomber actuellement sur telle partie de l'humanité et non sur telle autre? Puisqu'on n'en trouve aucune raison dans le dessein du Christ, et puisque par ailleurs on s'interdit d'invoquer soit le mérite des hommes, soit l'inspiration du Père, il ne reste évidemment qu'une ressource, qui est de dire que le Christ, en répandant la Grâce, ne suit d'autre règle que le cours *fortuit* de ses idées (12).

---

(5) *Ibid.*, p. 754. — (6) *Ibid.*, p. 739. — (7) Traité, Disc. II, art. I[a], addition. V. t. XXXIX, p. 754. — (8) *Ibid.*, p. 754 et suiv. — (9) V. *ibid.*, p. 755-758.

(10) Malebranche s'est expliqué sur ce point d'une manière qui ne doit, semble-t-il, laisser aucun doute. V. Médit. Chrét., XII, 16; XIII, 8, 9, 12, 17; XIV, 21. — (11) *Ibid.*, p. 756. — (12) V. t. XXXIX, p. 460 et p. 739. Malebranche pourrait peut-être invoquer ici la liaison des

C'est aussi le *hasard* qui mesure la force et la durée des grâces que reçoivent ceux qui en reçoivent. Nous savons que Dieu, unique source des secours surnaturels, confère à chacun précisément autant de grâces, et pour ainsi dire autant de « degrés de grâce » que le Christ lui en a demandés. Mais nous savons également que le Christ, en demandant à son Père telle grâce pour tel juste ou tel pécheur, n'est point guidé par le souci, — qui semblerait pourtant devoir guider toute cause occasionnelle intelligente (13), — de proportionner ses grâces aux besoins et aux dispositions des âmes qu'il s'agit d'en faire bénéficier. Ces dispositions et ces besoins, il n'en est ni n'en veut être informé. Comment, dans ces conditions, peut-il formuler ses prières? Le seul parti raisonnable, ce semble, si Jésus-Christ ne sait pas exactement de quelle grâce tel pécheur a besoin pour surmonter telle tentation, serait, ou de s'abstenir de faire pour ce pécheur aucune prière, ou plutôt de ne faire qu'une prière indéterminée, s'en remettant à Dieu de choisir pour ce pécheur la grâce, quelle qu'elle soit, — que le Christ ignore, mais que Dieu connaît, — qui est appropriée à l'effet souhaité (14). N'est-ce pas ainsi que nous procédons nous-mêmes, selon la pratique ordinaire des saints, quand nous implorons, et non en vain, la conversion d'une personne qui nous est chère (15)? Telle n'est pas, pourtant, dans le nouveau système, la manière du Christ. Il ne sait point l'effet des grâces qu'il donne aux justes et aux pécheurs; il ne sait point aussi quel est le degré de grâce qui convertira un tel pécheur, ou qui affermira un tel juste: et néanmoins il demande à Dieu pour Pierre ou pour Paul une grâce précise, trois degrés de grâce, par exemple, sans se mettre en peine s'il leur en faut ou non davantage (16). N'est-ce pas en user avec la même imprudence qu'un homme qui, au lieu de demander à un médecin fort habile un remède propre pour guérir son ami, se contenterait de lui demander un tel remède, sans savoir quelle

---

traces dans le cerveau du Christ, conformément à sa conception de la mémoire et de l'imagination (v. R. de la Vérité, liv. II, 1re part. ch. V). Mais il est clair que les liaisons d'idées qui y correspondent méritent précisément le nom de *fortuites* en ce qu'elles ne procèdent d'aucun dessein.

(13) *Ibid.*, p. 815-816. — (14) *Ibid.*, p. 769. — (15) *Ibid.* — (16) V. t. XXXIX, p. 800.

en est la vertu (17)? N'est-ce pas donner les grâces à tort et à travers, à l'aventure? N'est-ce pas les donner au *hasard* (18)?

Si le hasard intervient ainsi, en quelque manière, à l'origine de tous les secours par où les hommes se sauvent, il est rigoureusement vrai de dire qu'il décide seul, en dernière analyse, de la damnation ou du salut.

En quoi consiste proprement le *hasard?* Dans le fait d'un événement qui ne répond point à un dessein d'une volonté intelligente, et qui n'a même pas été enfermé à titre de conséquence nécessaire, dans quelque chose de concerté. D'un mot, est *fortuit* ce qui arrive sans avoir été aucunement *voulu*, de *façon* directe ou indirecte. C'est en ce sens que les défenseurs de la Providence soutiennent, suivant l'expression du savant rabbin Maimonide (19), « qu'il n'y a aucune chose dans le monde qui arrive par hasard, mais que tout se fait par une volonté, une intention et une conduite particulière (20) ».

Or, dans le système du P. Malebranche, quels événements peuvent être dits précisément voulus? Dieu, cause universelle, fait tout, mais, nous le savons, ne veut rien en particulier : il veut seulement, en général, faire ce à quoi le détermineront les causes occasionnelles. A la vérité, dans le monde purement matériel, les corps étant tout passifs, et les causes dites occa-

---

(17) *Ibid.*, p. 769. — (18) *Ibid.*, p. 800.

(19) En cela tout à fait fidèle à la vérité, quoiqu'il s'en écarte par ailleurs, en restreignant le gouvernement de la Providence aux seuls événements humains. (V. *ibid.*, p. 282-288.) Sur la connaissance qu'Arnauld a de Maimonide, v. notre t. I, liv. II, ch. III.

(20) *Ibid.*, p. 283. Cf. p. 279-280 : « Je suppose qu'un épicurien, voulant diminuer l'impiété de la doctrine de sa secte, eût ajouté à ce qu'avait dit Epicure que les atomes ne se meuvent point d'eux-mêmes, que c'est Dieu qui leur donne à chacun tout le mouvement qu'ils ont, *non dans le dessein particulier de faire ceci ou cela*, mais seulement de les mouvoir, en laissant former, de ce concours des atomes, tout ce qui s'en pourra former. Dans cette supposition, on aurait pu dire que Dieu est la cause générale de tout ce qui se fait dans le monde; mais on n'aurait pu dire, en parlant raisonnablement, que rien ne s'y fait que selon l'ordre et la disposition de sa Providence : parce qu'encore que Dieu voulût en général le concours des atomes, dont toutes les choses se formeraient, il n'aurait pas néanmoins de volonté particulière pour l'un plutôt que pour l'autre. De sorte que, dans cette hypothèse la formation des choses naturelles aurait dû être attribuée, non à Dieu seul, mais à *Dieu et au hasard :* à Dieu, comme ayant donné le mouvement aux atomes; et au hasard, comme s'étant rencontrés fortuitement, sans aucune volonté particulière de Dieu pour former une chose plutôt qu'une autre. »

sionnelles ne pouvant mettre leur condition qu'autant que la cause première la leur fait mettre, il faudrait dire en bonne logique (ce que le P. Malebranche semble avoir entièrement perdu de vue) que la volonté de Dieu doit se déterminer elle-même aux effets qu'elle produit. Mais dans le monde des esprits, et aussi dans le monde de l'union de l'âme et du corps, les volontés des créatures intelligentes, hommes, anges ou Christ, sont de véritables causes occasionnelles (21), parce qu'elles sont *libres*, c'est-à-dire, selon le P. Malebranche, douées du pouvoir de consentir ou de ne pas consentir indépendamment de Dieu (22) : elles sont donc bien réellement aptes à déterminer la volonté de Dieu, qui, en dehors d'elles, est complètement indéterminée, « indifférente à ces événements-ci ou à ces événements-là ». Au total les faits matériels répondent en quelque manière à des volontés de Dieu. Les actes humains (pour laisser de côté le Christ et les anges, répondent à des volontés des hommes. Mais que dire des faits qui résultent de la *rencontre* des agents naturels avec les volontés humaines (23)? — Considérons l'exemple même que donne Maimonide : la mort d'un certain nombre de personnes dans un naufrage (24). Cet événement, selon les principes du P. Malebranche, a été produit par Dieu, mais à quelle occasion? A l'occasion d'une certaine *combinaison* des agents naturels et des volontés humaines, que Dieu n'a point faite, à laquelle il s'est seulement conformé (25). Trente personnes ont péri par ce naufrage. Cela ne serait point arrivé si ces personnes n'avaient voulu s'embarquer dans ce vaisseau, et si ce vaisseau n'était parti en un temps auquel il se devait faire sur mer une grande tempête (26). Maintenant, par qui a été voulue la tempête? Par Dieu, apparemment. Car quoique, à s'en tenir à la lettre du système, Dieu veuille seulement cette loi générale, qu'il s'élève une tempête toutes les fois que le vent soufflera avec une certaine force, cependant, comme, d'après le même système, c'est Dieu qui fait souffler le vent à cet endroit et avec cette force, on ne peut guère nier qu'il n'ait voulu la tempête, au moins indirectement. Par qui a été voulue l'entrée des passagers

(21) V. t. XXXIX, p. 248 et suiv.; Cf. plus haut, p. 314

(22) *Ibid.*, p. 253 et suiv., etc. — (23) *Ibid.*, p. 290. — (24) *Ibid.* — (25) *Ibid.* — (26) *Ibid.*

dans le bateau? Par les passagers eux-mêmes : car il a dépendu de leurs volontés, seules maîtresses de leurs consentements, selon Malebranche, d'entrer ou de n'entrer pas; et ces volontés des passagers, Dieu ne les a point faites : Dieu ne les a point déterminées; au contraire, il a été déterminé par elles à remuer les membres des passagers de manière à exécuter leurs desseins (27). Mais le fait que les passagers ont voulu s'embarquer et partir en ce temps malencontreux, qui précédait de si peu la tempête, qui l'a voulu? Ce n'est pas Dieu, puisque, nous venons de le voir, il n'a pas même voulu l'embarquement des passagers. Encore moins peut-on croire que les passagers se soient à dessein exposés à un si grand péril (28). Ainsi la mort des passagers n'étant arrivée que par la *combinaison de la tempête avec leur entrée dans le vaisseau*, et cette combinaison ne pouvant être attribuée ni à la volonté de Dieu ni à la leur, que reste-il, sinon d'avouer qu'elle a été fortuite (29)?— Elle est fortuite, qu'on y songe, non seulement à l'égard des causes prochaines, mais à l'égard même de la cause première (30). Il ne servirait de rien d'alléguer qu'elle ne l'est pas aux yeux de Dieu, parce que Dieu l'a prévue. Car ce n'est pas à cause qu'il l'a prévue qu'elle est arrivée. Mais c'est à cause qu'elle devait arriver qu'il l'a prévue. Or nous demandons la raison pourquoi elle est arrivée (31). Puisqu'elle ne se trouvait arrêtée dans aucun dessein des hommes, ni dans aucun décret particulier de Dieu, il est indéniable qu'à l'égard et des hommes et de Dieu cette combinaison ainsi que les morts qui en résultent est arrivée *par hasard* (32). — Les mêmes réflexions, évidemment, vaudraient pour une infinité d'événements analogues (33) : elles valent particulièrement pour les événements qui sont pour nous de la plus grande conséquence, ceux qui décident de notre salut. De quoi dépend, en

---

(27) V. t. XXXIX, p. 290.

(28) *Ibid.*, p. 290-291. — (29) *Ibid.* (C'est Arnauld qui souligne.) — (30) *Ibid.*, p. 291. — (31) *Ibid.* Cf. p. 280-281 (Dieu peut prévoir des événements *fortuits*). — (32) *Ibid.*, p. 291. — (33) Par exemple « de ce que les Grecs ont vaincu les Perses plutôt que les Perses les Grecs..., cela vient d'une combinaison fortuite des volontés humaines avec les accidents naturels, que Dieu n'a point voulue et qui ne peut, par conséquent, être regardée que comme un hasard ». V. t. XXXIX, p. 412.

effet, le salut? Du plus ou moins grand fruit opéré dans les âmes par les grâces que Dieu leur influe. Et d'où dépend ce fruit? Il dépend, selon le P. Malebranche, non seulement de la force et de l'abondance des grâces, mais de la disposition de l'âme qui les reçoit, et des circonstances dans lesquelles elle les reçoit. « Tel est sauvé pour avoir, en état de grâce, fait un pas qui lui a fait heureusement casser la tête. Et tel est damné pour avoir, en un certain temps, évité malheureusement les ruines d'une maison prête à l'accabler (34). » Les effets naturels se combinent et se mèlent en une infinité de manières avec les effets de la Grâce (35), et c'est de ces « mélanges », de ces « combinaisons » de l'ordre de la Grâce et de celui de la nature que résultent la conversion, la persévérance, et enfin le salut (36). Aussi est-ce à nous de « faire servir la nature à la Grâce », en recherchant par notre libre arbitre les circonstances où la Grâce doit rencontrer le moins d'obstacles, en fuyant les tentations, ou bien en nous attachant à combattre et à diminuer en nous les ardeurs de la concupiscence et les habitudes vicieuses (37). Mais il ne faut pas oublier ce que proclame maintes fois le P. Malebranche, que tout ce travail humain ouvrant en quelque sorte les voies à la Grâce, suppose lui-même une première influence de Grâce, laquelle a dû être convenablement appropriée à l'état de notre libre arbitre pour le faire agir. Ainsi, en remontant à l'origine, l'exacte accommodation de nos inclinations et de notre nature à la Grâce ne saurait avoir été voulue par l'homme. Elle n'a pas été davantage voulue par le Christ, qui répand les grâces selon que ses pensées lui viennent, sans s'inquiéter de l'état des âmes auxquelles elles s'adressent. Enfin, elle n'a pas été voulue par Dieu, qui n'a qu'une volonté indéterminée, tant à l'égard des actions du Christ qu'à l'égard de celles des hommes. Qu'elle soit salutaire ou funeste, la combinaison qui fixe notre destinée n'est donc en elle-même concertée ni arrêtée par personne. Elle n'est, à parler directement, qu'une rencontre. Elle est l'œuvre du *hasard* (38).

(34) Traité, Disc. II, n° 42.

(35) Traité, Disc. II, n° 48. — (36) *Ibid.*, n° 42; Médit. Chrét., XIII, 20. — (37) Médit. Chrét., XII, 21. — (38) Il faut avouer que dans cette critique, Arnauld néglige l'idée, si souvent exprimée par Malebranche (notamment Traité, Disc. I, n° 57, Disc. II, n° 48, etc...) d'un *choix*

Voilà où aboutit cette orgueilleuse théologie. Remplie de la préoccupation « de ne pas rendre humaine la Providence divine » (39), elle soumet l'Être Souverain à la nécessité de lois d'où résultent d'inévitables irrégularités. Persuadée que le discernement des élus doit être intelligible, elle prétend en rendre compte par le concours des volontés générales du Créateur et des volontés libres des créatures. Sur ce double fondement elle rejette, comme indigne de Dieu (40), le principe que tous les Pères et Docteurs avant lui donnaient à la prédestination, savoir la libre préférence de Dieu et ses jugements incompréhensibles (41). Et c'est pour y substituer quoi? Un « fantôme » de son invention, non moins « aveugle » que cette *nature* qu'elle reproche à la philosophie payenne d'avoir introduite (42) mais que l'on sait comment appeler, parce que, selon ses différentes brouilleries, c'est tantôt *hasard*, et tantôt *fatalité* (43).

Que cet échec du Père Malebranche nous serve de leçon (1). Jamais homme ne mérita mieux qu'on lui appliquât les paroles que saint Augustin adresse à ces chercheurs de raisons, qui veulent nous faire comprendre ce que saint Paul nous assure ne pouvoir être compris : *Quæris tu rationem, ego expavesco altitudinem. Tu ratiocinare, ego miror. Tu disputa, ego credam. Altitudinem video, ad profundum non pervenio* (2). Vous cherchez des raisons où l'apôtre n'en a point trouvé; pour moi je demeure effrayé de ce qui l'a effrayé lui-même. Je vous laisse donc raisonner : pour moi, je crois. Je vois un profond abîme : je n'arrive point jusqu'à en voir le

---

divin entre l'*infinité des mondes possibles;* idée que Malebranche tient de Molina et qui se retrouve identiquement (à la réserve de la *science moyenne*) chez Leibnitz. On peut penser que ce choix n'était pas de nature à donner satisfaction à Arnauld. (Cf. sa critique de l'idée des mondes possibles *in* Lett. à Leibnitz, 13 mai 1686, éd. Gerhardt, t. II, p. 31-32.) V. sur ce sujet notre t. I, liv. II, ch. III.

(39) V. le dernier Eclaircissement sur la Recherche de la Vérité, n° 41..

(40) V. t. XXXIX, p. 414. — (41) *Ibid.*, p. 541 ; *ibid.*, p. 739. — (42) *Ibid.*, p. 411-412. — (43) *Ibid.*, p. 412. Cf. p. 739

(1) V. t. XXXIX, p. 844. — (2) *Serm.* 27, n° 7.

fond... Faut-il ajouter ce que saint Augustin ajoute, qui est encore plus terrible? *Si inscrutabilia scrutari venisti, et investigabilia investigare venisti : crede, nam peristi.* « Si vous entreprenez de comprendre ce qui est incompréhensible, arrêtez-vous, et contentez-vous de croire, autrement vous êtes perdu (3). »

Toute la Tradition nous le répète unanimement après saint Paul : les jugements de Dieu dans le choix des prédestinés, et dans la distribution de ses grâces, sont *impénétrables* (4) : *Quam incomprehensibilia sunt judicia ejus, et investigabiles viæ ejus* (5)!

Et ils ne le sont pas seulement, comme le prétend le P. Malebranche, « en ce qu'il est impossible d'en connaître le détail » (6), — qui donc, parmi les plus enragés pélagiens, a jamais songé à s'immiscer dans le détail des conseils éternels (7)? — mais en ce que, soit quant au détail, soit quant aux grandes lignes, il est impossible d'apercevoir aucun principe qui ait pu servir de règle à la volonté de Dieu, en dehors de cette volonté même (8). Si le P. Malebranche s'est mépris sur ce point, s'il a cru pouvoir attribuer à saint Augustin et aux autres Pères sa propre présomption de chercher une explication aux desseins divins, c'est qu'il a confondu ces deux questions qu'après saint Anselme et saint Thomas nous avons dû distinguer tout à l'heure : l'une pourquoi Dieu veut qu'il y ait des élus et des réprouvés, l'autre pourquoi Dieu veut que tel soit au nombre des réprouvés, et tel au nombre des élus (9). Car il est bien vrai que, pour la première question les Pères ont pensé pouvoir *en rendre raison;* et ils l'ont fait, nous avons dit comment (10). Mais, pour la seconde, ils n'y ont jamais donné ni cherché de réponse à moins que ce ne soit celle de saint Paul : *o altitudo* (11)!

(3) V. t. XXXIX, p. 844.

(4) V. sur ce caractère impénétrable des jugements divins qui sont le principe du discernement des élus et des réprouvés, t. XVIII, p. 373-404; p. 695 et suiv.; p. 699-701; p. 938, etc.; t. VII, p. 620-621; t. XXXIX, p. 489 et suiv., etc.

(5) *Rom.* XI, 33. — (6) Traité, 3e Ecl., n° 26. V. t. XXXIX, p. 490 et suiv. — (7) *Ibid.*, p. 493. — (8) *Ibid.* — (9) V. *ibid.*, p. 496 et suiv. Cf. plus haut, p. 274 et suiv. — (10) *Ibid.*, p. 495. V. plus haut, p. 272 et suiv. — (11) *Ibid.*, p. 500.

Écoutons saint Thomas : « *Pourquoi Dieu prédestine ou réprouve les uns plutôt que les autres, il n'y en a point d'autre cause que la volonté divine* (12). »

Dieu donc prédestine qui il veut, parce qu'il le veut, sans qu'il y ait, pour nous, rien à demander davantage. *Ergo cujus vult miseretur et quem vult indurat* (13).

Mais quoi! Ne voilà-t-il pas la formule même où le P. Malebranche voyait l'indice d'une volonté « impérieuse et bizarre, telle qu'on la remarque souvent dans les grands de la terre »? « Je ne dis point que tel est choisi, et tel abandonné simplement et précisément parce que Dieu le veut : car je crains de faire Dieu semblable à un homme qui se conduit par caprice (14). » La main ne lui a-t-elle pas tremblé en écrivant ces phrases injurieuses (15)? Tant pis pour lui si elles se trouvent retomber sur saint Thomas, sur saint Augustin et sur saint Paul (16) !

Il est temps de montrer que le reproche porte à faux, et que la prédestination, telle que la conçoivent les Pères, encore que *gratuite*, n'est pas pour cela *aveugle*.

Et, en effet, les Pères, en attribuant le choix des élus au libre décret de Dieu, n'ont jamais pensé que Dieu fût souverain sans être juste, ni tout-puissant sans être éclairé (17). Pas plus qu'au mérite des personnes, ils n'entendent rapporter ce pro-

---

(12) *Sum. Th.*, Iª, qu. 23, art. 5, ad. 3, cité *in* t. XXXIX, p. 495-496 et 540-541. — (13) *Rom.*, IX, cité *ibid.*, p. 540. — (14) Traité, IIIᵉ Écl., nº 26; v. t. XXXIX, p. 540-541. — (15) *Ibid.*, p. 541 542. — (16) *Ibid.*, p. 540-544.

(17) V. t. XXXIX, p. 544. C'est donc injustement que Malebranche, si (comme il paraît certain) il a en vue les défenseurs augustiniens de la prédestination gratuite, fait dire à Théodore : « Plaignons certaines gens que vous connaissez, qui prétendent que Dieu choisit ses élus par pure bonté pour eux, sans sagesse et sans raison de sa part. Car c'est une horrible impiété que de croire que Dieu n'est pas sage dans la formation de ses desseins, aussi bien que dans leur exécution... » (IXᵉ Entretien Métaphysique.) Il est bon de rappeler que, selon Jansénius, la vérité et la justice ne sont pas choses créées librement par Dieu : elles sont essentielles à Dieu même. (V. *De stat. puræ naturæ*, lib. I, cap. 7 et 8). Et l'on ne peut concevoir que Dieu puisse, par exemple, donner le ciel à des hommes qui demeureraient dans leur péché, ni damner des innocents. (Lib. III, cap. 2, 4 et 5.) Par exemple, Dieu n'est pas libre de faire subir à sa créature même n'importe quel traitement : *Non tamen... Deo quidlibet circà suam licere creaturam credi fas est. Sunt enim et alia Dei attributa, quam solius bonitatis, adversùs quæ si quid liberâ suâ voluntate tentaverit, non minus a suâ veritate hoc est a semetipso excidere videatur.* (Lib. III, *De Stat. Nat. Puræ*, cap. I.)

digieux discernement à quoi que ce soit qui sente « la nécessité du destin » ou la « témérité de la fortune » : *Ubi nulla fati necessitas, nulla fortunæ temeritas, nulla personnæ dignitas, quid restat nisi misericordiæ et veritatis profunditas* (18)? Quelle *profondeur* pourrait-il y avoir dans un acte de pur caprice? La volonté au delà de laquelle ils nous interdisent de remonter est à leurs yeux une volonté raisonnable, une volonté sage. Seulement ils ne distinguent pas en Dieu, comme le fait le P. Malebranche, entre l'intelligence et la volonté. En quoi ils sont singulièrement plus attentifs que le P. Malebranche, quoi qu'il dise, à ne point *humaniser* Dieu et à ne point le « mesurer sur eux-mêmes » (19). Il accuse les défenseurs de la prédestination gratuite de nous représenter Dieu sous les espèces d'un grand de la terre, chez qui la puissance est préférée à la sagesse (20). Il ne s'avise pas qu'à distinguer en Dieu sagesse et puissance, voire à les commettre en une espèce de combat, c'est lui qui « rabaisse » Dieu aux proportions d'un homme (21). Il nous montre l'Etre infini consultant sa sagesse (22), réglant et parfois limitant ses volontés par sa sagesse (23). Comme si Dieu avait besoin de consulter sa sagesse afin que ce qu'il veut soit sage (24)! Comme si tout ce qu'il veut n'était pas essentiellement sage dès là qu'il le veut (25)! Pour qui se pique d'exactitude, dans la vaste idée de l'Être infiniment parfait, la volonté et la sagesse ne diffèrent point (26). Il ne s'agit point de dire, avec Luther et Calvin, que la volonté de Dieu est la source de la justice et de la bonté, auquel cas on pourrait encore parler d'arbitraire (27). La doctrine des Pères est que la volonté de Dieu n'est pas précisément au-dessus de la raison et de la justice : elle est imprégnée de raison et de justice, elle est raison et justice (28). Aussi le

---

(18) Lib. VI, *cont. Jul.*, cap. 14. V. t. XXXIX, p. 538-539 et p. 412. Cf. un autre passage très semblable de l'*Ep. 194* (al. 105) *à Sixte*, *in* t. XVIII, p. 699. — (19) *Ibid.*, p. 411. — (20) *Ibid.*, p. 543-544. — (21) *Ibid.*, p. 544; p. 411. Nous avons déjà cité la phrase de Malebranche : « Sa sagesse le rend impuissant. » — (22) *Ibid.*, p. 578. — (23) *Ibid.*, p. 535. — (24) V. t. XXXIX, p. 578. — (25) *Ibid.*, p. 578. — (26) *Ibid.*

(27) V. sur l'opinion de Luther et Calvin, et spécialement de certains de leurs disciples (tels que Piscator), plus haut, p. 168, note 11. — (28) Arnauld s'écarte en cela, non seulement de l'opinion qui serait (à prendre leurs formules à la lettre) celle de Luther et de Calvin, mais aussi de celle de beaucoup de cartésiens touchant la libre création des vérités éternelles. Leibnitz, à plusieurs reprises, le considère comme opposé au

P. Malebranche peut-il bien proclamer avec saint Paul et « qu'on ne doit pas craindre d'assurer que les jugements de Dieu sont justes et sages, raisonnables, pleins de bonté et d'équité » (29). Qui le nie? Saint Augustin n'en a jamais douté. Et il faudrait être impie pour en douter (30). Mais il ne s'ensuit pas qu'on puisse donner de l'élection « quelque raison qui soit différente de la volonté de Dieu » (31), puisqu'en Dieu, à la différence des hommes, volonté, sagesse et raison sont une même chose. C'est justement pourquoi l'apôtre, et les Pères après lui, peuvent, sans se contredire, rapporter le choix des élus tantôt à la seule volonté de Dieu, tantôt aux profondeurs de sa sagesse et sa science : *Altitudini divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei* (32).

Mais aussitôt après ces dernières paroles, dont le P. Malebranche se prévaut si fort (33), l'apôtre ajoute, ce que le P. Malebranche paraît oublier (34) : *Quam incomprehensibilia sunt judicia ejus, et investigabiles viæ ejus* (35)! Et saint Augustin aussi, dans le même temps qu'il invoque après l'apôtre « les trésors de la sagesse de la science divine », s'empresse d'observer que ces trésors, pour nous, sont fermés (36). Il n'y a donc rien là qui favorise le nouveau système. Et l'auteur nous paie de mots quand, pour appuyer sa prétention d'expliquer les jugements de Dieu relativement aux prédestinés, il remarque : « Les Pères ne disent nulle part que ces jugements ne soient point conformes à la raison et à la sagesse que tous les hommes consultent lorsqu'ils font taire leurs sens

---

sentiment des cartésiens qui soutiennent que Dieu établit par sa volonté les vérités éternelles. (V. Lett. de Leibnitz au landgrave de Hesse, éd. Gerhardt, t. II, p. 38.) Arnauld ne proteste pas. En réalité son opinion sur ce sujet n'est pas différente de celle de Descartes bien comprise. V. là-dessus notre *t. I, liv. II ch. I* et *III*.

(29) Traité, IIIe Ecl., *ibid.*, p. 489-490. — (30) *Ibid.*, p. 489-490. — (31) *Ibid.* — (32) *Rom.*, XI ; AUG., *Ep. 194 (al. 105) à Sixte.* V. t. XVIII, p. 699. Bornons-nous à signaler à ce sujet le contre-sens commis par Joseph de Maistre (il en a commis bien d'autres!) relativement à la doctrine augustinienne de la Prédestination. Il est vrai que Joseph de Maistre s'en est rapporté à une phrase, — mal comprise d'ailleurs, — de ... Mme de Sévigné. (V. De l'Eglise Gallicane. Paris, 1821, p. 23-24.) — (33) V. Traité, 3e Ecl.; t. XXXIX, p. 514 et p. 534. — (34) *Ibid.*, p. 536. — (35) V. t. XXXIX, p. 536. — (36) ... *altitudini divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei, quam non aperit, sed clausam miratur apostolus...* (AUG., *Ep. 194 à Sixte, al. 105, in* t. XVIII, p. 699.

et leurs passions (37). » Rien de plus confus qu'un tel langage (38). Car il mêle deux assertions très différentes : l'une que les jugements de Dieu, pour être impénétrables, ne laissent pas d'être conformes à la Raison souveraine, qui est Dieu même; l'autre qu'ils ne sont pas tellement impénétrables que les hommes, s'ils le recherchent convenablement, n'en puissent connaître et assigner la raison (39). Autre chose est pourtant de dire que la prédestination a son principe dans la sagesse divine, autre chose de dire qu'elle a son principe dans la sagesse divine expliquée à notre mode (40). Le premier sens est indubitable, et saint Augustin, non seulement ne l'a pas nié, mais l'a affirmé maintes fois (41). Le second, au contraire, est tout à fait inconciliable avec l'Écriture et les Pères (42). Il est vrai que le P. Malebranche est tout naturellement engagé à passer d'un sens à l'autre : puisque, pour lui, il n'y a qu'une raison, par la communication de laquelle tous les hommes sont raisonnables; puisque c'est la sagesse même du Père, le Verbe, qui éclaire, en leur découvrant les idées qu'il contient, toutes les intelligences créées. Mais en cela, on peut penser que le P. Malebranche s'égare. Quoiqu'il en dise, on peut prouver, par de solides arguments, que ce n'est pas en Dieu que nous voyons ni les idées des choses, ni les vérités éternelles ou contingentes (43). Ainsi que l'a parfaitement montré saint Thomas, Dieu nous éclaire, sans doute, *causaliter*, en ce sens qu'il est la cause efficiente qui meut notre entendement à connaître la vérité, mais non en ce sens que nous découvrions la vérité dans sa sagesse *tanquam in objecto cognito* ou, si l'on préfère, comme dans un miroir (44). En elle-même, notre raison demeure donc essentiellement distincte de la Raison divine, et d'une autre nature. Et c'est une étrange présomption du P. Malebranche, d'avoir osé, dans ses *Méditations Chrétiennes*, faire parler à la Sagesse éternelle le langage de sa pauvre sagesse humaine (45). Dieu, du reste, n'a-t-il pas

(37) IIIe Ecl., cité *in* t. XXXIX, p. 489 et suiv. — (38) *Ibid.*, p. 490.
(39) *Ibid.*, p. 490. — (40) *Ibid.*, p. 536. — (41) *Ibid.*, p. 490. — (42) *Ibid.*, p. 490. — (43) V. à ce sujet t. XXVIII, p. 281 et suiv.; t. XL, p. 131 et s.; t. XL, p. 158 et suiv. On sait que sur la vision en Dieu des *Vérités*, Arnauld s'oppose à Huyghens, au P. Lami et à Jansénius (qui prétend s'appuyer sur saint Augustin). — (44) V. t. XL, p. 159. — (45) V. t. XXXIX, p. 596.

expressément prononcé dans l'Écriture : « Je détruirai la sagesse des sages, et je rejetterai la science des savants (46) »? Et encore : « Mes pensées ne sont pas vos pensées, et mes voies ne sont pas vos voies. Mais autant que les lieux sont élevés au-dessus de la terre, autant mes voies sont élevées au-dessus de vos voies, et mes pensées au-dessus de vos pensées (47). » Enfin, abstraction faite de l'Écriture, la seule considération de l'Infini comparé au fini, suffirait à nous convaincre qu'aucune qualification, non pas même celle de l'Être, ne peut être attribuée *univocè* à la créature et au Créateur (48). En particulier la façon dont Dieu connaît, veut et se détermine, doit différer *toto cœlo* de la nôtre. Elle en diffère surtout par l'unité absolue qui est entre toutes les opérations, tous les attributs divins, et qui les réduit tous à un seul acte très simple, lequel est l'être même de Dieu (49). Nous savons que cette simplicité, que cette unité doit se trouver en Dieu. Mais il nous est entièrement impossible de le concevoir (50). Faut-il dès lors nous étonner qu'avec notre intelligence aux vues étroitement bornées, nous n'arrivions pas, comme dit saint Paul, « à entrer dans les conseils de Dieu » (51), à nous immiscer à découvrir les ressorts de sa conduite (52), que bien que ses desseins soient très sages, nous ne comprenions pas comment ils le sont, que bien qu'ils aient leur raison, nous soyons hors d'état de démêler ces raisons, qui ne font qu'un avec la volonté, ou plutôt avec l'essence divine? (53) Telle est la leçon que nous donne saint Augustin, en nous déclarant que la raison de cette justice cachée par laquelle Dieu choisit l'un et délaisse l'autre, est un *secret* que Dieu

(46) Cité *ibid.*, p. 596. — (47) Ps. LV, 8-9, cité *ibid.*, p. 603-604.

(48) V. t. X, p. 33; t. XXXVIII, p. 2. On connaît à ce sujet l'anecdote, si souvent rapportée par les historiens jansénistes, de la discussion d'Arnauld avec M. de la Barde sur cette proposition : *Ens synonymè convenit Deo et creaturæ.* Arnauld, convaincu par les arguments de son adversaire, se rallie publiquement et définitivement à l'opinion qu'il combattait (*ens* æquivocè *convenit Deo et creaturæ*), opinion qui est d'ailleurs celle de saint Thomas et de Descartes (v. Rép. aux 6es Object.), et qui paraît s'accorder beaucoup mieux que l'autre avec l'ensemble de ses doctrines philosophiques et théologiques. V. à ce sujet notre t. I, liv. II, ch. I.

(49) V. Lett. à Leibnitz, éd. Gerhardt, t. II, p. 31. Cf. t. X, p. 33. — (50) *Ibid.* — (51) V. t. XXXIX, p. 180 et p. 212. — (52) V. t. XXIV, p. 87. — (53) *Ibid.*, p. 499.

s'est réservé à lui seul : *Penes ipsum est et æquitatis tam secretæ ratio et excellentia potestatis* (54).

Le même saint Augustin nous fait espérer qu'au ciel, c'est-à-dire lorsque nous serons admis à la contemplation de l'essence divine, nous aurons enfin la clef de l'énigme : *Tunc non latebit quod nunc latet... cur ille potius quam iste fuerit assumptus, etc...* (55) » En attendant ce bienheureux privilège, nous n'avons, pauvres vers de terre que nous sommes (56), devant ces insondables conseils d'une sagesse si disproportionnée à la nôtre, qu'à nous taire et à adorer. Loin de murmurer contre les jugements de Dieu, nous ne devons pas même les approfondir, ni permettre à notre esprit de juger de ce qu'il a voulu être caché dans l'abîme de ses desseins impénétrables (57). Nous devons seulement, à la vue de cet abîme, répéter, avec saint Augustin, les paroles du Prophète-Roi : « Que vos ouvrages, Seigneur, sont sublimes et magnifiques! Que vos pensées sont profondes et inconnues! » A quoi le saint prophète ajoute : « C'est ce que l'imprudent ne connaît point, c'est ce que celui qui est privé de la vraie sagesse ne comprend point; c'est-à-dire qu'il ne comprend pas même que ce mystère est profond. Car si c'est un mystère que l'imprudent ne comprend pas, et que le sage comprend, il n'y a point de sujet d'en admirer tant la profondeur; mais le sage connaissant qu'il est profond et caché, l'ignorance de l'imprudent consiste en ce qu'il ne connaît pas seulement qu'il est profond. C'est pourquoi plusieurs ayant voulu rendre raison de cette profondeur incompréhensible, sont tombés en des imaginations vaines, et en des opinions pleines d'erreur et d'égarement (58). »

Que l'imprudent se perde en ses vains essais d'expliquer l'inexplicable. Nous saurons, nous, « nous garder du préci-

---

(54) Aug., *De Peccat. merit. ac remiss.*, lib. II, cap. 5. V. t. XXXIX, p. 499 et p. 490.

(55) Aug., *Enchirid.*, cap. 94, n° 24, cité par Nicole : Instruct. sur le Symbole, t. I, p. 273. — (56) V. t. XVIII, p. 933.

(57) V. t. I, p. 174. — (58) Aug., *Ep. 194 (al. 105) à Sixte; De Peccat. merit. ac remiss.*, liv. I, cap. 28; lib. IV, *cont. Jul.*, cap. 8; lib. IV, *ad Bonif.*, cap. 6; *De Corrept. et Grat.*, cap. 8; *De Prædest. Sanct.*, 9, etc. V. t. XVII, p. 375-376, 380, 389, 698-699, etc.; t. XXXIX, p. 496-497, etc. —

pice » (59). Nous nous rappellerons que les plus hautes spéculations sur la Grâce doivent toujours se terminer à l'humble étonnement de l'apôtre devant le mystère (60); et même que c'est à ce signe qu'on les peut reconnaître pour vraies (61). Nous nous en tiendrons donc, en ces matières, à l'ignorance et à la science des saints : contents de savoir comme eux que la Grâce n'est pas donnée à tous les hommes, et d'ignorer comme eux pourquoi elle est donnée aux uns et non pas aux autres; de savoir comme eux que tous ceux que Dieu veut qui soient sauvés le sont infailliblement, et d'ignorer comme eux pourquoi il veut que ceux-ci le soient plutôt que ceux-là (62).

*
* *

Ces deux propositions, en effet, résument à peu près les deux aspects sous lesquels nous pouvons envisager le plan de la conduite de Dieu dans la distribution de ses grâces (1).

D'une part, Dieu, par une préférence assurément raisonnable, dont la raison, qui ne se trouve pas dans les hommes, doit se trouver en Dieu, mais à une profondeur telle que les hommes ne l'y sauraient découvrir, choisit un certain nombre d'hommes qu'il tire de la masse corrompue, et à qui il décide, par une volonté absolue, de donner la vie éternelle.

D'autre part, ne pouvant, à moins d'une injustice dont il n'est pas capable, conférer la récompense suprême à des créatures qui en seraient indignes (2), ni *glorifier*, pour parler comme saint Paul, des pécheurs qu'il n'aurait pas préalablement

(59) Aug., *Serm.* 7, *de Verb. Apost.* V. t. XXXIX, p. 492-493. — (60) V. t. VII, p. 620-621; t. XVIII, p. 373-404, 695 et s., 699 et s., 938. — (61) V. t. XVIII, p. 373 et suiv. 696, 699; t. XXVIII, p. 491-472. Cf. Grande Perpétuité, t. I. p. 1150-1151. — (62) V. t. XVIII, p. 938.

(1) C'est l'expression même dont se sert Arnauld. V. t. XXXIX, p. 463 — (2) V. t. XIII, p. 95.

sanctifiés (3); ne voulant pas, non plus, — encore qu'il le pût aisément, et que ce procédé agréât même davantage à nos intelligences bornées (4), — élever tout d'un coup ses élus à la sainteté requise : Dieu a disposé tout un ordre de moyens, les uns naturels, les autres surnaturels, les uns intérieurs, les autres extérieurs, qui tous contribuent au salut des prédestinés (5), selon la parole de saint Paul que « tout coopère au bien de ceux qui aiment Dieu, qu'il a appelés selon son décret pour être saints (6) ». — A ce dessein se rapportent les grâces par lesquelles le Saint-Esprit forme directement dans le cœur des élus les pieuses pensées et les pieux désirs, et tous les mouvements méritoires de bonne volonté, depuis les plus faibles jusqu'aux plus héroïques. A ce dessein se rapportent aussi les secours de la prédication, des instructions de l'Église, des miracles, des conseils, avertissements et exemples des autres hommes, et les divers événements de la vie humaine, dont la Providence générale règle le cours, et qui servent tantôt d'occasion, tantôt d'aide à l'action du Saint-Esprit. Ce sont là ces admirables combinaisons de la nature et de la Grâce (7), dont le P. Malebranche a signalé avec raison l'importance. Mais il n'a pas vu qu'il convenait d'y faire rentrer tant de grâces qui lui paraissent données en vain, parce qu'elles tombent chez des hommes qui ne persévèrent pas jusqu'à la fin; tant de grâces par exemple qui, faisant bien vivre pour un temps des réprouvés, tirent de leur justice momentanée un moyen d'édification pour tels ou tels élus, ou simplement

---

(3) V. *Rom.*, VIII, 28-32, cité *in* t. XXXIX, p. 517-518; t. VII, p. 485 et suiv. — (4) V. t. XXXIX, p. 614 (citation des Essais de morale de Nicole). Cf. t. XIII, p. 646 : « Par quelle voie est-ce que Jésus-Christ appelle au salut toutes sortes de personnes et encore plus les humbles que les savants? Est-ce en commençant par les délivrer de toutes les faiblesses humaines, et les amenant d'abord à une perfection qui les fasse agir en anges plutôt qu'en hommes? Peut-être que si on nous avait demandé notre avis, nous aurions été portés à juger qu'il était plus digne de Dieu d'agir ainsi. Mais les pensées de Dieu, selon la parole du prophète, sont aussi élevées des nôtres que le ciel l'est de la terre... »

(5) V. t. XXXIX, p. 495. — (6) *Rom.*, VIII, 28; cité *ibid.*, p. 465. Cf. *ibid.*, p. 517-518 et t. VII, p. 485 et suiv.; p. 675-576 et p. 682; t. XXXIX, p. 690, 692, etc.; t. XVII, p. 160; t. I, p. 680.

(7) *Ibid.*, p. 465.

diminuant leur concupiscence, empêchent qu'elle ne se déborde en des crimes qui pourraient entraîner ces élus au mal (8).

Il est donc vrai que les élus sont les fins auxquelles est ordonné tout l'ordre de la Grâce. Et il est vrai aussi que les grâces se répandent bien au delà du petit nombre des élus. Mais qu'elles soient données aux élus ou aux réprouvés, c'est toujours en vue des élus, et pour le bien des élus, pour servir de moyens à leur salut. Moyens infaillibles, puisqu'ils sont donnés, nous dit l'apôtre, selon le décret de Dieu et selon ses promesses.

(8) *Ibid.*, p. 631 et 634.

CHAPITRE III

LA PUISSANCE DE LA GRACE :
LA GRACE EFFICACE PAR ELLE-MÊME

Dire que la prédestination est immuable, ou que le nombre des prédestinés est arrêté de toute éternité, c'est dire que les secours de tout genre que Dieu a préparés pour assurer la « délivrance » de ses « enfants » obtiennent très certainement leur effet (1). C'est dire, par conséquent, que la Grâce, qui de tous les bienfaits divins est le seul propre à nous faire exercer (2) positivement les bonnes œuvres d'où suivent la justification, le mérite et la gloire, ne saurait manquer d'être *efficace*.

Mais, ce point accordé, une grande question demeure, — la seule, nous l'avons dit, qui divise réellement les théologiens

---

(1) V. Aug., *De Dono Persev.*, cap. 14 : *An quisquam dicere audebit Deum non præscisse quibus esset daturus ut crederent ? Aut quos daturus esset Filio suo, ut ex eis non perderet quemquam ? Quæ utique si præscivit, profecto beneficia sua quibus nos dignatur liberare præscivit. Hæc prædestinatio sanctorum nihil aliud est quam præscientia scilicet et præparatio beneficiorum Dei quibus certissimè liberantur quicumque liberantur*... Arnauld traduit : « La prédestination des saints n'est autre chose que le décret éternel par lequel Dieu prévoit et prépare les grâces et les moyens par lesquels sont sauvés très certainement tous ceux qui seront sauvés... » (t. XVIII, p. 680). Remarquez la traduction de *beneficia Dei : « grâces* et *moyens »*. Selon Arnauld, en effet (comme du reste selon saint Augustin et tous les théologiens catholiques), le salut des prédestinés est assuré d'une part par les grâces, qui produisent directement les bonnes œuvres, et d'autre part par toutes sortes de moyens surnaturels et naturels, distincts de la Grâce, qui lui servent d'occasion ou d'auxiliaire. — (2) V. t. VII, p. 450.

catholiques, la seule qu'on ait agitée aux Congrégations de *Auxiliis* (3) — qui est de savoir d'où cette efficacité procède, et de quoi elle dépend.

Est-ce, comme parle le pape Clément VIII, « de la toute-puissance de Dieu », auteur et dispensateur de la Grâce, « et de l'empire que sa Majesté suprême a sur les volontés des hommes, comme sur toutes les choses qui sont dans le ciel (4) »?

Ou bien est-ce de la coopération de la volonté humaine, à qui seule il appartient, en toute indépendance, — Dieu se bornant à prévoir ses décisions sans les déterminer, — d'user des secours de Dieu pour bien agir, ou de les rendre vains (5)?

Faut-il dire que la Grâce se *soumet* au libre arbitre, ou qu'elle *est soumise* au libre arbitre?

---

(3) Il faut observer cependant qu'une proposition de Molina fut mise en cause, et même notée comme digne de censure par l'assemblée particulière des Censeurs qui suivit la X[e] Congrégation. Mais Arnauld remarque que ce ne fut là que le 50[e] des erreurs marquées par les Censeurs. (*Ibid.*, t. XVII, p. 530.) Plus tard, du reste, Arnauld semble, ainsi que nous l'avons noté plus haut (V. ch. II, p. 285, note 64), avoir convenu que la doctrine de Molina soutenue aux Congrégations *de Auxiliis* n'est pas essentiellement différente du congruisme, auquel il n'y a rien à redire en ce qui concerne la prédestination, mais seulement en ce qui concerne « la puissance qu'a Dieu d'agir immédiatement sur la volonté des hommes » (v. t. XXXIX, p. 557-558).

(4) C'est le V[e] des 15 articles dans lesquels le pape Clément VIII résumait pour les Congrégations *de Auxiliis* la doctrine de saint Augustin sur la Grâce. C'est aussi le seul qui ait été contesté par les jésuites qui défendaient aux dites congrégations la doctrine de Molina, et qui convenaient de tous les autres, en particulier de l'art. IV : « Selon saint Augustin, il y a une grâce efficace, et même très efficace, qui néanmoins ne blesse pas la liberté de l'homme »; et de l'art. X : « L'effet de cette grâce efficace est certain et infaillible, selon saint Augustin. » V. l'Ecrit du pape Clément VIII, avec l'extrait des actes des Congrégations *de Auxiliis*, qu'y a joint Arnauld, en appendice à sa 2[e] Apol. de Jansénius (t. XVII, p. 685-686 et p. 649, 656, 665). V. aussi à ce sujet les réflexions d'Arnauld, t. XVII, p. 529. Cf. Sur l'authenticité de l'Ecrit de Clément VIII, et sur le sens des Congrégations *de Auxiliis*, t. XIX, p. 239, 242. — (5) C'est à peu près en ces termes que la question est posée par Molina lui-même. V. *Concord.*, quaest. XXIII, art. IV, et V, disp. I, memb. VII, p. 339-340.

LES DEUX ERREURS CONTRAIRES

Les protestants résolvent le problème par la suppression de l'un des deux termes.

Selon eux, la Grâce ne devrait pas être appelée une aide de Dieu à l'homme, mais plutôt l'œuvre, l'action de Dieu en l'homme (1). *Aide*, en effet, implique quelque activité de la part de celui qui est aidé. Or, en ce qui concerne le bien, l'homme est incapable d'aucune activité si mince qu'elle soit, puisqu'il n'est, à cet égard, qu'un cadavre. L'homme n'a plus, en aucun sens ni à aucun degré, de libre arbitre. « La puissance du libre arbitre, que les papistes ont songée, est entièrement détruite (2) ; » si entièrement que rien ne saurait plus la rétablir, et que le sang même de Jésus-Christ n'a pas la vertu de nous rendre la vie spirituelle. La rédemption nous sauve en couvrant notre corruption des mérites infinis du Christ, non en la guérissant (3).

Ce n'est pas que chez l'homme à qui est faite cette imputation, et qui en a la foi pour gage, la présence du Saint-Esprit n'engendre *nécessairement*, disent Luther et Calvin, — sans expliquer comment, du reste, — toute sorte d'œuvres matériellement bonnes (4). Mais ces œuvres ne nous sont d'aucun mérite. Car d'un côté le venin de la concupiscence, — qui est devenu l'essence de l'homme, et qui est péché jusque dans ses mouvements indélibérés, — se mêle à n'importe quelle œuvre humaine, même accomplie sous l'impulsion divine, et la rend irrémédiablement impure et coupable. Et de l'autre, à tout ce

---

(1) Calvin déclare : *Si diceretur Deus opem ferre infirmæ voluntati, nonnihil nobis relinqueretur. Sed cum dicitur efficere voluntatem, jam extra nos quidquid in eâ bonum est locatur.* (*Institut. Christ.*, lib. II, cap. III, n° 9.) — (2) CALVIN *in* cap. 6 Joan., cité *in* t. XIX, p. 490. — (3) V. plus haut, p. 167 et suiv.

(4) V. plus haut, p. 170.

qu'il y a de bon et de saint dans ces actions, notre volonté, puisqu'elle est mauvaise par essence, ne saurait avoir aucune part. L'office de la volonté humaine par rapport à la Grâce, c'est-à-dire à la volonté du Tout-Puissant, est celui d'un instrument inerte entre les mains de l'ouvrier. David, et saint Augustin après lui, comparent l'âme mue par la Grâce à la framée maniée par le soldat (5). Isaïe parle de « scie » et de « cognée » (6). Luther et Calvin prennent ces métaphores à la lettre. Et ils en déduisent que toute la coopération de l'âme à la Grâce se réduit à se laisser pousser par la Grâce, sans nulle faculté de résistance. L'âme qui est le sujet de la Grâce, dit Luther, « ne fait rien et n'agit nullement, mais est plutôt mue et poussée par Dieu, comme la cognée est remuée par l'ouvrier (7) ». Elle n'est, dit-il ailleurs, pas moins *passive* que l'argile au moment où le potier la façonne : *Nonne mera passio ibi cernitur* (8)? De même le livre de la *Concorde*, compilation de toutes les opinions luthériennes, affirme « que le Saint-Esprit agit dans notre entendement, dans notre cœur, et dans notre volonté, comme dans un sujet qui souffre, l'homme demeurant sans action et ne faisant que souffrir (9) »? Enfin, Calvin condamne comme injurieuse à Dieu l'opinion de ceux qui croient que la volonté de l'homme, quoiqu'elle doive être préparée par Dieu, « néanmoins besogne pour sa part » (10). La volonté de l'homme ne fait rien, par la raison que, « quand le Seigneur nous convertit à bien..., tout ce qui est de notre propre volonté est aboli, et tout ce qui succède est de Dieu » (11). Sans doute, en disant l'homme mû par la Grâce, on ne veut pas strictement le faire « semblable à une pierre, laquelle est agitée par une impétuosité du dehors, sans aucun sien mouvement, ni sentiment, ni volonté » (12). Mais

---

(5) Aug., *Comment. in Psalm.*, p. 34. — (6) Is. X. — (7) *De Serv. arb.* — (8) *Op. In. Psalm.* : *Error est quod liberum arbitrium habeat aliquam activitatem in bono opere, quando de opere interno loquimur... Quid obsecro activitatis habet lutum quando figulus formam ei attinget? Nonne mera passio ibi cernitur?* Et de même *de Servo arbitrio* (éd. de Weimar, t. 18, p. 633) : *Qui vero nihil dubitat totum in voluntate Dei pendere, is prorsus de se desperat, nihil eligit, sed exspectat operantem Deum, is proximus est gratiæ, ut salvus fiat.*

(9) Cité par Bossuet, Hist. des Variations, liv. VIII, ch. 50. — (10) Institut. chrét., liv. II, ch. III. — (11) *Ibid.* — (12) Institut. chrét., liv. II, ch. V, n° 11.

les hommes, même les fidèles, « besognent passivement, s'il est licite d'ainsi parler ; c'est qu'ils s'évertuent d'autant qu'ils sont poussés et que la faculté leur est donnée du Ciel » (13).

La *passivité* de l'homme à l'égard de la Grâce est ainsi un dogme commun aux Réformateurs. Et c'est ce dogme, — encore qu'il ait été très vite mitigé ou abandonné par leurs disciples (14), et que Luther et Calvin mêmes aient, peut-être, dans les sentences paradoxales qu'on vient de lire, dépassé leurs véritables sentiments (15), — que le Concile de Trente a

---

(13) *Ibid.* — (14) V. *in* t. XXXVIII, p. 376 ; Cf. Lett. au landgrave de Hesse, *in* Œuvres de Leibnitz, *loc. cit.* ; et t. XXIV, p. 502. Cf. Trad. de l'Egl. Rom., t. III, p. 131 et 152 et suiv., et Bossuet, Hist. des Variations, liv. VIII, ch. 51 ; et Exposit. de la Doct. Catholique, ch. 7.

(15) Jansénius s'efforce de trouver dans Calvin la négation absolue du libre arbitre (v. lib. VII *De grat. Christ.*, cap. 21).

En réalité, la pensée de Calvin, et même celle de Luther, est loin d'être aussi radicale. En disant que dans les œuvres que nous fait accomplir la Grâce notre volonté n'est pour rien, qu'elle est « abolie », Calvin n'entend certainement pas affirmer qu'il y a vraiment suppression de la volonté humaine : il entend qu'elle est renouvelée, et que, dans ce renouvellement, le principe de tout ce qui se révèle désormais de bon chez elle, est en Dieu, non en l'homme, en sorte que tout le mérite revient à Dieu, et qu'il ne faut pas « que nous partissions entre lui et nous la louange » (Institut. Chrét., liv. II, ch. III, n° 6). Cela revient à la parole de saint Augustin et de saint Paul que « Dieu met en nous le vouloir ». (*Ibid.*)

Non seulement, donc, Calvin ne prétend point que le rôle de la volonté soit absolument nul sous l'action de la Grâce, mais il soutient explicitement qu'il y a « quelque conjonction de notre puissance avec la grâce de Dieu ». (*Ibid.*, ch. V, n° 14.) Il ajoute : « Qui est celui si insensé, qui estime l'homme être poussé de Dieu, comme nous jetons une pierre ? Certes, cela ne s'ensuit point de notre doctrine. Nous disons que c'est une faculté naturelle de l'homme, d'approuver, rejeter, vouloir, ne point vouloir, s'efforcer, résister : assavoir d'approuver vanité, rejeter le vrai bien, vouloir le mal, ne vouloir point le bien, s'efforcer à péché, résister à droiture. Qu'est-ce que fait le Seigneur en cela ? S'il veut user de la perversité de l'homme, comme d'un instrument de son ire, il la tourne et dresse où bon lui semble afin d'exécuter ses œuvres justes et bonnes, par mauvaise main. Quand nous verrons donc un méchant homme ainsi servir à Dieu, quand il veut complaire à sa méchanceté, le ferons-nous semblable à une pierre, laquelle est agitée par une impétuosité du dehors, sans aucun sien mouvement ni sentiment ni volonté ? Nous voyons combien il y a de distance. Que dirons-nous des bons, desquels il est principalement ici question ? Quand le Seigneur veut dresser en eux son règne, il refrène et modère leur volonté, à ce qu'elle ne soit point ravie par concupiscence désordonnée, selon que son inclination naturelle autrement porte. D'autre part, il la fléchit, forme, dirige, et conduit à la règle de sa justice, afin de lui faire appeler sainteté et innocence. Finalement,

eu en vue, quand il a frappé d'anathème quiconque dirait que, dans l'œuvre accomplie avec un secours surnaturel « l'homme ne fait rien du tout », qu'il est soumis à une inspiration « qu'il ne

---

il la confirme et fortifie par la vertu de son Esprit, à ce qu'elle ne vacille ou déchée. Suivant laquelle raison saint Augustin répond à telles gens : Tu me diras, nous sommes donc menés d'ailleurs, et ne faisons rien par notre conduite. Tous les deux sont vrais, que tu es mené et que tu te mènes : et lors tu te conduis bien, si tu es conduit par celui qui est bon. » (Institution chrétienne, liv. II, ch. V, n° 14. V. aussi liv. II, ch. III, n°s 5, 11, etc.) En d'autres termes, nous ne faisons aucun bien qu'autant que Dieu nous le fait faire : au fond, ce n'est que l'affirmation de la grâce efficace par elle-même telle que la soutiennent tous les disciples de saint Augustin et ceux de saint Thomas, à qui Calvin se réfère expressément, ainsi qu'à saint Bernard (Institut. chrét., liv. II, ch. III, n° 5.)

Et la pensée de Luther ne diffère pas ici de celle de Calvin. Sa grande préoccupation, comme il le dit, est d'*humilier* l'homme en lui montrant la nécessité de la Grâce. (V. *De Servo arbitrio*, p. 632-633, et p. 753.) Mais il entend bien, quoique ce ne soit pas son objet d'y insister dans sa controverse avec les catholiques (*Ibid.*), que l'homme *coopère* : *Non operatur sine nobis, ut quos in hoc ipsum recreavit et conservat ut operatur in nobis, et nos ei cooperamur*, etc. (*Ibid.*, p. 754.)

Aussi ses disciples immédiats ont-ils toujours protesté contre une interprétation trop littérale de ses paroles sur la *passivité* de la volonté. Le luthérien Kemnitius déclare (dans son *Examen Concilii Trid.*, 1578) : « On attaque Luther parce qu'il a prétendu que l'homme tient dans un état purement passif pour sa régénération, comme si sa pensée était que le Saint-Esprit opère la conversion de l'homme en sorte qu'il n'arrive aucun mouvement nouveau dans la volonté qui a commencé à être renouvelée mais qu'elle soit entièrement oiseuse et dans l'inaction, et qu'elle soit seulement ébranlée et poussée par une impression aveugle. C'est ce que Luther n'a jamais pensé. Il n'a jamais enseigné que la conversion se fasse sans une pensée de l'entendement et un consentement de la volonté. Il a cru seulement, que Dieu attire les hommes qu'il convertit par leurs volontés, lesquelles il opère en eux par son Saint-Esprit, comme saint Augustin l'assure... » (Cité par Fénélon *in* Instruct. pastorale en forme de dialogue, 1re partie, 2e lettre.)

De même les auteurs luthériens du livre de la *Concorde* (1579) : « Lorsque Luther assurait que la volonté était purement passive, et n'agissait en aucune sorte dans la conversion, son intention n'était pas de dire qu'il ne s'excitât dans notre âme aucun nouveau mouvement, et qu'il ne s'y commençât aucune nouvelle opération, mais seulement de faire entendre que l'homme ne peut rien de lui-même, ni par ses forces naturelles »; et aussi, ajoutaient-ils « que la conversion de l'homme est une opération et un don de l'homme, non seulement dans quelqu'une de ses parties, mais en sa totalité ». (Livre de la *Concorde*, p. 680.) Sur quoi Bossuet remarque que, s'il en est ainsi, « pour peu qu'on s'entende », il n'y a plus « aucune ombre de difficulté » entre luthériens et catholiques (Hist. des Variations, liv. VIII, n°s 50 et 51.)

Le véritable sens de la pensée de Luther, il ressort de ses propres

peut rejeter », que « le libre arbitre mû et excité par Dieu ne coopère en rien en donnant son assentiment à l'excitation et vocation divine », qu'il « ne peut pas s'empêcher de consentir s'il le veut » (16), qu'il est enfin « comme une chose inanimée

---

déclarations au sujet de la thèse d'Erasme : Erasme avait distingué trois opinions touchant le libre arbitre : 1° La première qu'il estime *dure*, mais plausible, qui déclare l'homme incapable de bien, sauf l'aide d'une grâce particulière : *Dura tibi videtur eorum, sed tamen satis probabilis, qui negant hominem posse velle bonum sine peculiari gratiâ, negant posse incipere, negant posse progredi, perficere*, etc. : *hanc probas ideo, quod relinquat homini studium et conatum, sed non relinquat quod suis viribus ascribat.* (*De Servo arbitrio*, p. 667 et p. 670.) 2° La seconde, *plus dure*, d'après laquelle *liberum arbitrium nihil valere nisi ad peccandum, solam gratiam in nobis operari bonum*, etc. Cette seconde opinion, dit Luther, est en propres termes de saint Augustin. (*Ibid.*, p. 670.) 3° Enfin la troisième, la *plus dure*, déclare *nomen inane esse liberum arbitrium, sed Deum tam bona quam mala in nobis operari meræque necessitatis esse omnia quæ fiunt.* (*Ibid.*, p. 667 et p. 670.) C'est l'opinion de Wiclef et de Luther (*Ibid.*, p. 670.) Or, dit Luther, ces trois opinions en réalité n'en font qu'une (*Ibid.*, p. 667) ; et en soutenant la troisième, je n'ai rien voulu dire de plus que ce qui est signifié par la dernière et même par la première : *Hic dico, fortè non sumus satis Latini vel Germani, ut rem ipsam non potuerimus edisserere. Sed testor Deum : aliud nihil volui dicere nec aliud intelligi per verba duarum postremarum opinionum, quam id quod dicitur in primâ opinione. Nec Augustinum aliud voluisse arbitror nec aliter ex ipsius verbis intelligo, quam quod prima dicit opinio, ita ut tres opiniones a Diatribe* (Erasme) *recitatæ apud me non sint nisi una illa mea sententia. Postquam enim concessum ac ratum est liberum arbitrium amissa libertate cogi in servitute peccati nec posse quicquam velle boni, ego ex his verbis nihil aliud possum concipere, quam liberum arbitrium esse inanem voculam, cujus res amissa sit. Amissam libertatem mea grammatica vocat nullam libertatem, tribuere autem libertatis titulum ei quod nullam habet libertatem, est tribuere inane vocabulum... Quis enim ferat istum abusum loquendi, ut hominem simul habere liberum arbitrium dicamus, et simul amissâ libertate cogi in servitute peccato ac nihil boni posse velle asseramus? Pugnant hæc communi sensui, et tollunt prorsus usum loquendi... De Servo arbitrio*, p. 670-771.)

On voit ici l'esprit de Luther : logique à outrance ; désir d'insister sur les mots. Il part de l'idée de liberté = *puissance des contraires* ; il nie la *puissance séparée de l'acte*. La vérité est, comme il serait facile de le montrer par les textes, que la doctrine de Calvin et celle de Luther touchant les rapports de la volonté humaine soit avec la concupiscence, soit avec la Grâce, revient purement et simplement à la théorie augustinienne des *deux délectations*. (V. Luther, *De Servo arbitrio*, p. 634-635, et Calvin, *Resp. contra Pighium*, lib. III.

(16) C'est le fameux *neque posse dissentire si velit*, qui joue un si grand rôle dans les controverses entre thomistes, molinistes, augustiniens, et qu'invoquera si souvent Malebranche contre Arnauld ou contre Boursier.

et purement passive » : *veluti inanime quoddam, nihil omninò agere, merèque passivè se habere* (17).

Par un excès opposé, le molinisme, de peur d'anéantir la volonté humaine sans la Grâce, assujettit la Grâce à la volonté. Tout le système des molinistes touchant la Grâce, roule, comme l'observe leur grand adversaire Lemos, sur l'idée qu'ils se font de la liberté (1). La liberté, ou l'indifférence d'équilibre avec laquelle ils la confondent, et à laquelle la chute d'Adam n'a pas porté et ne pouvait porter atteinte, est, à leurs yeux, nous le savons, la faculté, non seulement de se déterminer par soi-même, mais encore de n'être déterminé par rien autre chose que soi. Elle est à ce titre une véritable cause première, un principe absolu, indépendant à l'égard même de Dieu (2). Certes, dans l'ordre de la nature, la volonté humaine, pour s'exercer, et pour ne point retomber à chaque instant dans le néant, a besoin, comme toute créature, du *concours* du Créateur : mais ce *concours*, opérant *avec* la volonté, et non *en* elle, la soutenant sans la diriger, faisant que l'action volontaire, quelle qu'elle soit, se réalise, et ne contribuant en rien à ce que telle action soit réalisée plutôt qu'une autre, ce concours *général* et *concomitant*, se plie aux mouvements du libre arbitre, bien loin de les déterminer (3). Il n'en va guère autrement, dans l'ordre surnaturel, de ce secours *particulier* et *prévenant* qu'est la *Grâce* (4). La Grâce, en effet, n'a pas pour mission d'amener le libre arbitre à des œuvres distinctes spécifiquement et *quoad substantiam actûs*, de celles dont il est capable par nature : car par nature le libre arbitre est capable

(17) *Concil. Trid.*, Sess VI, can. 4 et cap. 5.

(1) V. Trad. de l'Egl. Rom., t. II, p. 173. — (2) D'après les actes des Congrégations *De Auxiliis*, les jésuites « *constituunt liberum hominis arbitrium exemptum a dominio Dei, ita ut possit illud rogare et suadere, non autem possit illud « immutare, inflectere, et transferre »* (*istis enim terminis utitur sanctus Augustinus*), « *quocumque ipse voluerit.* » Extrait des Actes des Congrégations *De Auxiliis*, *in* t. XVII, p. 687).

(3) V. Molina, *Concord.*, quæst. XIV, art. 13, disp. 26, 28, 29, etc.

(4) V. *Concord.*, qu. XXIII, art. 4 et 5, disp. I, memb. VII, p. 339. Cf. t. XVIII, p. 70.

de se porter à n'importe quelle action convenable, fût-ce un acte d'amour de Dieu par-dessus toutes choses (5). Tout ce qu'a à faire une aide surnaturelle est de procurer aux œuvres déjà moralement bonnes un degré supérieur de mérite, et un caractère plus excellent. L'action de la Grâce va seulement à compléter celle du libre arbitre et par conséquent la suppose. Aussi, de quelque manière que soit fourni ce complément (6), il est sûr qu'il ne peut que se proposer au libre arbitre, et ne vaudra qu'autant qu'il plaira au libre arbitre d'en disposer. Le libre arbitre, dit Lessius, se sert des forces de la Grâce exactement comme il se sert des forces de la nature (7). La Grâce, tant actuelle qu'habituelle, est comme un instrument, *veluti instrumentum*, qu'il nous appartient d'utiliser ou de négliger, à notre gré. Du profit qu'en fait le libre arbitre, « *ex usu liberi arbitrii*, dérive toute la différence que les Écoles ont coutume d'établir entre les *grâces efficaces* et les grâces simplement *suffisantes*. En elle-même, chaque grâce est *suffisante*, car elle enferme tout ce qui est nécessaire pour que la volonté, si elle y coopère, produise avec elle des œuvres d'un mérite surnaturel. Et aucun n'est tellement *efficace* qu'elle ait par elle-même la vertu de déterminer à agir une volonté qui cesserait d'être libre dès là qu'elle serait déterminée. Si, de par l'indifférence d'équilibre, il peut toujours arriver que le libre arbitre obéisse au plus léger attrait, comme il peut arriver qu'il résiste aux motifs les plus pressants (8), on doit croire que plusieurs se sauvent avec des grâces infiniment moins abondantes que n'en ont reçu certains damnés (9). Autrement dit, pour emprunter à saint Prosper la formule dans laquelle il voit le résumé et la condamnation du semi-pélagianisme, toute la valeur du secours de Dieu dépend du caprice de l'homme : *Ergò hominis valida arbitrio divinæ voluntas, aut etiam invalida est* (10).

---

(5) *Concord.*, qu. XIV, art. 13, disp. 26 et suiv. — (6) On sait que pour Molina, les justes n'ont besoin de la grâce *actuelle* que pour les actes « difficiles » ; pour les autres, ils peuvent les accomplir avec la seule grâce *habituelle*. — V. *Concord.* qu. XIV, art. 13, disp. 8 et 19.

(7) Lessius, *De Prædest.*, n° 72, cité par Jansénius, lib. II, *De Grat. Christ.*, cap. 8. V. d'autres formules de Lessius *in* t. XVII, p. 174-175. — (8) C'est précisément en cela que consiste *l'æquilibrium potentiæ aut virium*. — (9) V. *Concord.*, qu. XXIII, art. IV et V, disp. I, memb. 12.

(10) V. t. XVIII, p. 842. Pour une démonstration détaillée des rapports

C'est aussi à cette formule qu'aboutit (si différente qu'elle soit du semi-pélagianisme, sur le chapitre de la prédestination) la conception *congruiste* de la Grâce. Le *congruisme*, tel que le définit le décret d'Acquaviva, veut que la grâce *efficace*, qui obtient son effet, se distingue de la grâce *suffisante*, qui ne l'obtient pas, par une différence qui soit antérieure à l'événe-

---

du molinisme et du semi-pélagianisme en ce qui concerne l'efficace de la Grâce. V. LALANE : *De la grâce victorieuse de J.-C., ou Molina et ses disciples convaincus de l'erreur des pélagiens et des semi-pélagiens sur le point de la Grâce soumise au libre arbitre* (Paris 1651, 4°). — Il semble, d'après l'excellent *Tractatus de gratia*, de GOURLIN, (1783 t. I, p. 109-126), qu'on doive distinguer trois classes de semi-pélagiens : tous admettent que la Grâce, tant actuelle qu'habituelle, est offerte indifféremment à tous les hommes, et qu'il dépend du libre arbitre de chacun de la recevoir ou de ne la pas recevoir. En d'autres termes, tous nient la prédestination gratuite. Mais : *a*) Les uns repoussent absolument toute grâce *intérieure*, et n'admettent comme Grâce que des grâces extérieures telles que la promulgation de la Loi, prédestination de l'Evangile, etc..., la *Loi et la Doctrine*. Ceux-ci, qui ne sont pas éloignés du pur pélagianisme, sont représentés notamment par Fauste (*De Grat. et Lib. arb.*, lib. II, cap. VI, VII, X ; lib. I, cap. X, XI, XVII; cf. St PROSP., *Ep. ad August.*, n° 4). — *b*) Les autres admettent une grâce intérieure pour toutes les bonnes œuvres, à l'exception du commencement de la foi. A l'homme il appartient de vouloir, de croire, et de demander; à Dieu de guérir, d'aider et d'appliquer au bien, en vertu d'une grâce intérieure et même efficace. De l'homme dépend le commencement du salut; — et ils entendaient par là à la fois le commencement de la foi en Christ, le désir de la guérison et la prière. (V. HILAIRE, *Ep. ad August.* n° 2; SAINT PROSPER, *Ep. ad Aug.*, n° 6; SAINT AUGUSTIN, *De Dono persev.*, cap. XXI, cap. XXII et *De Praedest. Sanct.*, cap. I, n° 2). C'est l'opinion de la plupart des prêtres de Marseille, telle que l'expose saint Prosper dans son *Carm. de Ingrat.* — *c*) Enfin selon Cassien, qui s'écarte des autres semi-pélagiens, la foi, de même que les bonnes œuvres, nous vient, dans son commencement, tantôt de Dieu (comme c'est le cas pour saint Paul), tantôt de l'homme même, mais assisté de quelque grâce. (V. Cassien, *Collatio* XIII, cap. 8-19; et contrairement saint Prosper *contra Collatorem*, cap. III.) Dieu donne la grâce efficace des bonnes œuvres à tous ceux en qui il voit ces bons mouvements initiaux, soit qu'ils viennent de Dieu, soit qu'ils viennent du libre arbitre de l'homme. Cassien paraît admettre ainsi une double catégorie d'élus, à la façon de Le Moine. — Dans ces conditions, que faut-il penser de la proposition de Jansénius : que les semi-pélagiens admettaient la nécessité d'une grâce intérieurre prévenante même pour les commencements de la Foi et de la bonne volonté? La plupart des semi-pélagiens n'ont ni admis ni rejeté la nécessité de cette grâce : ce n'était pas de ce point qu'ils discutaient avec les catholiques. L'argument tiré par Jansénius des Epîtres d'Hilaire et de saint Prosper à saint Augustin n'est pas convaincant. Mais quelques-uns l'ont admise expressément : GENNADIUS (*Lib. de Dogmatibus Ecclesiæ*, cap. 21 et 26;

ment, ou, comme parlent les théologiens, *in actu primo*, et non pas seulement *in actu secundo* (11). Et il met cette différence dans une certaine *congruité* qu'aurait la première avec les dispositions de celui qui la doit recevoir (12). Mais la *congruité* qu'a en vue le *congruisme* (13) ne se fonde sur aucune relation causale entre la Grâce et la décision du libre

---

où il s'exprime presque dans les mêmes termes que Molina, qu. 14, art. 13. disp. 8); CASSIEN (*Collatio* XIII, cap. 3, 6, 8, 18; et *De Institutis Cœnobiorum*, lib. XII, cap. 16, cap. 4 et 5). V. à ce sujet *Tract. de grat.*, p. 124-133. Ce qui est vrai, du reste, de tous les semi-pélagiens, c'est qu'aucun n'avait la moindre raison de rejeter la grâce suffisante générale de Molina (*ibid.*, p. 124-126).

(11) V. t. XVI, p. 255; t. VIII, p. 364-365; t. XXXI, 134; t. XXXIX, p. 555-556. Cf. SCHNEEMANN, p. 303. — (12) V. t. VII, p. 454-455. — (13) On peut entendre la *congruité* d'une autre manière, disant qu'une grâce est plus *congrue* qu'une autre, parce qu'elle est plus apte, en raison du poids, de la suavité, ou de la continuation de l'impression qu'elle fait en l'âme, à vaincre, dans telle circonstance et chez tel sujet, les obstacles de la concupiscence, et à entraîner la décision de la volonté. La *congruité*, entendue en ce sens, — qui paraît bien être celui qu'avait en vue saint Augustin dans le fameux texte des *Quæst. ad Simplician.* (liv. I, qu. 2) dont se prévalent les congruistes, marque tout bonnement, comme la *contempération* du P. Thomassin, la proportion de la cause à son effet, et la condition que doit remplir la grâce pour être *efficace par elle-même*. V. p. ex. la discussion de ce passage des *Quæst. ad Simplician.*, qu'invoquent tous les molinistes et congruistes d'autrefois et d'aujourd'hui, depuis Molina et Vasquez jusqu'au P. Portalié (cf. l'art. AUGUSTIN, dans le *Dict. de Th. Catholique*), et auquel Malebranche se réfère aussi (t. XXXIX, p. 100): JANSENIUS, lib. II, *De Grat. Christ.*, cap. 31 et 32; cf. Lett. de Jansénius à Saint-Cyran, éd. Du Vivier, p. 22-23. Sur les diverses manières d'entendre la *congruité*, v. *le Traité du libre arbitre*, de BOSSUET; v. aussi l'art. *Congruisme*, de QUILLIET, dans le *Dictionnaire de Th. cath.* Il est bon de remarquer que chez les maîtres du molinisme et du congruisme, les distinctions sont beaucoup moins marquées que chez les disciples. Molina, par exemple, admet que dans certains cas la Grâce est tellement puissante qu'il est sûr, à raison de cette puissance même, que le libre arbitre n'y résistera pas. Seulement, ajoute-t-il, ce n'est sûr que d'une *certitude morale*. Il faut savoir, du reste, que la notion de la *congruité* de la Grâce est chez Molina plus indécise ou plus complexe que chez les congruistes postérieurs. Molina admet très expressément que, dans certains cas, — assez rares, il est vrai, — par exemple dans le cas de la conversion de saint Paul, — la Grâce tire son efficace de sa *puissance même* et de sa force de persuasion (*tantâ luce tam potentique adjutorio*), si bien que le succès peut être prédit à coup sûr en dehors même de tout recours à la science moyenne (*nullus prorsùs dubitet*, etc.), et cela sans que l'homme en soit moins libre de cette nécessité qui suffit pour mériter ou démériter. (V. *Concord.* quæst. XIV, art. 13. dip. 53, memb. IV.) N'est-il pas clair que Molina accorde là tout ce que demandent les augustiniens et les défenseurs d'une congruité intrinsèque?

arbitre (14). Elle ne comporte pour la Grâce qu'une « dénomination extrinsèque ». A vrai dire, elle n'existe qu'au regard de Dieu, et ne se peut définir que par rapport à la *science moyenne* (15). Il faut penser, en effet, que Dieu, selon les disciples de Molina, outre la science de *simple intelligence* par laquelle il connaît tout ce qui n'est que possible, et la science *de vision*, par laquelle il a connu de toute éternité tout ce qui devait effectivement arriver, possède une troisième sorte de science, par laquelle il connaît tout ce que feraient les causes libres dans les diverses circonstances où elles pourraient se trouver placées (16). Dieu sait, par exemple, à quoi se porterait le libre arbitre de Pierre si, en telle occasion, telle grâce lui était fournie. Il le sait avant d'avoir fourni à Pierre aucune grâce, et quoique dans chaque hypothèse Pierre ne laisse point, en vertu de son indifférence, de pouvoir réellement se porter du côté contraire (17). Cette sorte de divination ou de supercompréhension mystérieuse (18), qui va de la condition éventuelle à l'acte subséquent, alors qu'aucune connexion ne rejoint l'un à l'autre, c'est ce que Molina nomme la *science*

---

(14) V. Suarez, *De Gratia*, lib. V, cap. 25 et cap. 52. On peut voir une explication de la congruité des congruistes chez Malebranche (qui, comme on sait, se rallie à ce sentiment). V. notamment II° Lett. cont. la déf. de M. Arnauld, Recueil, t. I, p. 506-508. — (15) Arnauld pense que Molina s'attribue l'invention de la science moyenne. V. t. XXII, p. 696. Cf. en sens contraire, Molina, *Concord.* qu. XIV, art. 13, disp. 53, et Schneemann, p. 31. — (16) V. t. VII, p. 454-455. Cf. Molina, *Concord.*, qu. XIX, art. 13, disp. 52. V. aussi Malebranche, II° Lettre contre la Déf. de M. Arnauld, Recueil, t. I, p. 508. — Il est bon de noter, et lui-même le fait observer à Bayle, — qu'Arnauld n'a jamais condamné la *science moyenne*. Il proteste « qu'il ne s'est jamais expliqué sur ce qu'il croit de la science moyenne, s'étant toujours contenté de montrer que l'efficacité de la Grâce ne dépend point de cette science, mais du souverain empire que Dieu a sur les volontés des hommes, leur faisant vouloir tout ce qu'il veut pour les porter à lui sans blesser leur liberté ». (T. XL, p. 3.)

(17) V. Molina, *Concord.* qu. XIV, art. 13, disp. 52. — (18) Molina souligne lui-même le paradoxe de cette science moyenne, en disant que, par elle, Dieu a une connaissance certaine d'un événement qui en soi est incertain : *Quod in se erat incertum scivit certò. Ibid.*, disp. 52, p. 236.) Cette conception a maintes fois été critiquée par les thomistes, du point de vue philosophique et du point de vue théologique. (V. par ex. Boursier, De l'action de Dieu sur les Créatures, t. IV, p. 68 et suiv. et p. 80 et suiv.). Pour une critique spécialement philosophique on peut voir Leibnitz, Théodicée, art. 39 et suiv.; et aussi Opusc. et fr. inédits (éd. Couturat), p. 3, p. 17, p. 25-27.

conditionnelle ou *science moyenne* (19). Et les grâces qui, à l'épreuve de la *science moyenne*, se révèlent comme devant être, en fait, suivies de l'adhésion de la volonté, ce sont les grâces *congrues*. Or cela étant, de la part de Dieu qui distribue sciemment toutes les grâces, le don d'une grâce *congrue* marque sans doute une bienveillance infiniment plus considérable que celui d'une grâce *incongrue ;* et ainsi, entre les deux sortes de grâces, la différence est énorme *in genere benificii*; il n'en est pas moins vrai qu'à les envisager en elles-mêmes et *in genere auxilii*, la première grâce n'a rien de plus que la seconde, puisqu'elle doit son succès, non à aucune force ou qualité qui lui soit propre, mais uniquement à ce qu'il a plu au libre arbitre de l'accueillir, tandis qu'il aurait pu tout aussi bien la rejeter. Et la distinction a beau se faire antérieurement à l'événement, elle lui est tout de même logiquement postérieure, puisqu'elle repose sur la décision de la volonté. A la vérité, il faut ajouter, pour exprimer fidèlement la doctrine congruiste, *sur la décision de la volonté en tant que prévue par Dieu*. Mais la prescience de Dieu, dans cette doctrine, suppose son objet, et ne le cause pas (20). Il appartient à Dieu de donner ou de ne pas donner telle grâce qu'il sait congrue ; mais il ne lui appartient pas de faire que telle grâce soit ou non congrue. C'est donc bien encore, en dernière analyse, au libre arbitre de l'homme que l'efficacité de la Grâce est subordonnée (21).

---

(19) Sur l'équivoque de ce mot *science conditionnelle*, v. Boursier, loc. cit., t. IV, p. 80-88; cf. Leibnitz, *loc. cit.* — (20) V. Molina, *Concord.*, qu. XXIII, art. IV et V, disp. I, memb. XI, XII, XIV, etc.; qu. XIV, art. XIII, disp. XLIX, appendice, p. 444. Cf. Lessius, *Resp. ad Antapol.*, ap. Schneemann, p. 419.

(21) V. à ce sujet Jansenius, lib. III, *De Grat. Christi*, cap. 3. C'est aussi ce que remarque Quesnel : dans la doctrine de la science moyenne « cette efficacité n'est point dans la Grâce même, et elle vient proprement de la volonté, qui quelquefois obéit à une grâce plus faible, et d'autres fois en rejettera une plus forte : quoique dans ce système ce soit toujours un bienfait de Dieu de ce qu'il lui a plu de donner cette grâce dans des circonstances où il prévoyait qu'elle serait reçue, et de ce qu'il a bien voulu, pour ainsi dire, prendre la volonté dans sa belle humeur ». V. *Eclaircissement* de Quesnel, en tête des Lettres du prince de Conti *ou* l'accord du libre arbitre avec la grâce de Jésus-Christ, enseigné par S. A. S. au P. Dechamps, jésuite (édité par Quesnel). Cologne, 1689, in-12. Cf. Lessius, *De Grat. Efficaci*, cap. 18, n° 7, et Guillermin, De la Grâce suffisante, *Rev. thomiste*, 1902, p. 61-62.

Et, bon gré mal gré, quelques chemins nouveaux qu'on essaie d'ouvrir, quiconque a une fois admis la définition molinienne ou semi-pélagienne du libre arbitre, finira toujours par en revenir là. Le P. Malebranche peut bien professer une grâce *efficace par elle-même* ou mieux encore *physiquement prédéterminante* (22). Puisqu'il fait d'autre part de la *non-invincibilité* l'essence de la *liberté* (23), il va de soi que cette prédétermination de la Grâce ne doit s'entendre qu'à l'égard de ce qui, dans l'activité humaine, ne mérite point le nom de *libre*. En fait, selon le P. Malebranche, la Grâce consistant en un « saint plaisir », et tout plaisir « poussant, pour ainsi dire la volonté vers son objet », il faut avouer que la Grâce est toujours efficace en ce qu'elle produit toujours en l'âme un « ébranlement », un certain amour du bien (24). Mais cet amour demeure purement *instinctif*, donc non *méritoire*, jusqu'à ce que s'y ajoute l'*amour de choix* produit par l'*acquiescement* du libre arbitre (25). Et cet *acquiescement* dépend de nous seuls (26). De sorte qu'il dépend de nous seuls de faire que l'impulsion divine aboutisse à quelque résultat *moral* et surnaturel, ou soit arrêtée tout court (27). Quel moliniste ne reconnaîtrait là le fond de ses pensées ? Aussi bien ni Molina lui-même, ni ses disciples les plus authentiques ne font-ils de difficulté d'admettre en la Grâce une vertu active ou une

---

(22) V. à ce sujet t. XXXIX, p. 252-253, etc. — (23) V. *Ibid.*, et p. 694 717, 718, etc. Cf. Traité de la Nature et de la Grâce, Disc. III, n° 3. — (24) 1[er] Ecl sur la Recherche de la Vérité, Traité, Disc. III, n° 19. Cf. t. XXXIX, p. 473 — (25) *Ibid.* Disc. III, n° 28, etc. Ainsi, pour Malebranche, le libre arbitre va plus loin qu'il n'est poussé par la Grâce. C'est, remarque Arnauld, renchérir sur Molina et revenir à Pélage. V. t. XXXVIII p. 648-649; t. XXXIX, p. 101. Fénelon, inspiré par Bossuet, fait à Malebranche précisément le même reproche. V. Réfut. du système du P. Malebranche, ch. 34. — (26) V. t. XXXVIII, p. 648-649.

(27) « Cette action que Dieu met en nous *dépend de nous.* » (Recherch de la Vérité, 1[er] Ecl., cité et souligné par Arnauld, t. XXXIX, p. 256. On sait que c'est ce qui choquait M[me] de Sévigné dans le système de Malebranche, « cette impulsion que nous arrêtons tout court. » On sait d'autre part que l'un des motifs pour lesquels *le Traité de la Nature et de la Grâce* a été condamné à Rome en 1690 (au rapport du Consulteur romain), est que, d'après le Traité c'est le libre arbitre qui rend la Grâce efficace ou inefficace. Sur quoi le P. André déclare qu'il faut que ce Consulteur « n'ait lu le P. Malebranche qu'avec les yeux de M. Arnauld ». (V. Vie de Mal. par le P. André, éd. Ingold, p. 198.)

efficience, par laquelle elle ne manque jamais de causer en l'âme une *motion*, voire une *prémotion* (28). Bien mieux, ils insistent sur ce que, la Grâce prévenant le libre arbitre, l'invitant, l'attirant, le poussant, le libre arbitre n'aurait, pour bien faire, qu'à se laisser faire. D'où ils concluent, qu'en la rigueur des termes, c'est *par elle-même* ou de la *part de Dieu* que la Grâce est *efficace ;* l'homme peut seulement, par sa résistance, la rendre *inefficace* (29). Et le P. Malebranche, après tout, ne soutient pas autre chose (30). Mais en cela, lui et le reste des molinistes ne font guère que jouer sur les mots. Car qu'on rapporte à la puissance de Dieu tout le *positif* de l'action surnaturelle, qu'on diminue la part de l'homme jusqu'à vouloir qu'il ajoute simplement à la Grâce cette condition toute négative, la « non-résistance » (31) : cette condition négative est pourtant ce à quoi le succès entier de l'entreprise divine est suspendu, et faute de quoi la vertu de la Grâce demeure lettre morte. De quelque nom, par conséquent, qu'on appelle l'opération surnaturelle, « attrait », « suasion », « invitation », « illumination », « motion » ou « prémotion », la même question reviendra toujours de savoir, cette opération une fois donnée, d'où vient que la volonté y coopère : si c'est de son unique chef qu'elle se détermine à suivre la voix qui

---

(28) V. t. XX, p. 565. C'est sur ce fondement que les théologiens de Port-Royal s'efforcent de réduire la doctrine du dominicain Nicolaï au pur molinisme. En réalité, on peut se demander s'ils ont bien compris la doctrine de Nicolaï, qui ne diffère peut-être pas autant qu'il semble du reste de l'Ecole thomiste. V. là-dessus notre t. III, ch. II.

(29) V. MOLINA, *Concord.*, qu. 23, art. IV et V, disp. 1, memb. 6, et SCHNEEMANN, p. 235. Cf. les thèses du prince de Conti soutenues sous l'inspiration des jésuites, et contenues dans les livres du P. Dechamps : *Defensio Censuræ Facultatis*, etc. Paris, 1646 4° : *Inefficax gratia redditur per solam creatam voluntatem; at efficax simul atque indivisibiliter per hanc et per ipsam gratiam.*

(30) V. IIe Lett. cont. la Déf. de M. Arnauld. Recueil t. I, p. 492 : « On sait bien que la Grâce ne tire point son efficace de nos volontés, si par efficace de la Grâce on entend sa propre *force* ou son action » — (31) Sur ce caractère tout *négatif* du *consentement* que le libre arbitre donne ou refuse à la Grâce, v. Malebranche, Rech. de la Vérité, 1er Eclairciss. (Cf. Réflex. sur la Prémotion physique.) Bien des années avant Malebranche, le Dr Hallier avait soutenu une doctrine assez semblable, au dire d'Arnauld qui le rapporte pour la réfuter. (V. t. I, p. 22. Arnauld, au reste, ne parait pas avoir fait de rapprochement entre la doctrine de Malebranche et celle de Hallier.

l'appelle, ou si c'est Dieu qui l'y détermine (32). Si c'est à elle seule qu'appartient la décision, comme sont bien obligés d'en convenir tous les défenseurs de l'indifférence molinienne, il faut donc que Dieu, avec ses secours prévenants, fasse devant elle figure de solliciteur et pour ainsi dire de suppliant (33) : il faut, si grand que soit son désir de nous faire bien vivre afin de nous sauver, et si puissante que soit son aide, « que Dieu attende que nous voulions », contrairement à la décision formelle du Concile d'Orange (34). Il faut que la toute-puissance du Créateur se soumette à la versalité de la créature. Il faut que l'œuvre du salut se fasse en nous non pas selon le bon plaisir de Dieu, *pro bonâ voluntate*, comme le dit l'apôtre (35), mais selon le nôtre. Et, ainsi que le disait encore Lemos aux Congrégations De *Auxiliis*, « voilà en substance et en abrégé l'erreur des pélagiens et des semi-pélagiens » (36).

Semi-pélagiens ou molinistes s'égarent, comme s'égarent Luther et Calvin. Mais leurs égarements inverses ont une

(32) V. t. XVIII, p. 575-576. Cf. JANSÉNIUS, *De Grat. primi hominis*, cap. 19. — (33) V. JANS., *loc cit.* — (34) V. t. XVIII, p. 575-576. Cf. t. XVII, p. 217. Le can. 4 du Concile d'Orange porte : *Si quis, ut a peccato purgemur, voluntatem nostram Deum exspectare contendit, non autem ut etiam purgari velimus per Spiritus Sancti infusionem et operationem in nos fieri confitetur, resistit ipsi Spiritui Sancto, per Salomonem dicenti : Præparatur voluntas a Domino (Prov.*, VII, 35), *et Apostolo salubriter prædicanti : Deus est qui operatur in vobis et velle et perficere pro bonâ voluntate.* (*Philipp.*, II, 13.) V. aussi can. 6. Certaines formules de Lessius, et aussi de Suarez (les congruistes, nous l'avons dit, ne diffèrent point là-dessus des purs molinistes), sont en opposition directe avec les canons du Concile. Par ex. LESSIUS : *Auxilium exspectat consensum voluntatis cujus usui subest. (De Grat. effic.*, cap. 18) ; et encore : *Deus exspectat ut cooperemur secæ gratiæ et consequenter ut velimus purgari. Ibid.*, cap. 12.) Cf. SUAREZ, *De Auxiliis*, lib. III, cap. 15.

(35) *Philip.* II, 13. — (36) V. t. XVII, p. 192. Saint Augustin, dans son *Ep. ad Vital.*, fait consister l'erreur capitale des semi-pélagiens qu'il combat, en ce qu'ils ont cru que *consentire vel non consentire ita nostrum est ut, si velimus, fiat, si autem nolumus, nihil in nobis operationem Dei valere faciamus.* (T. XVIII, p. 311-312. Sur le rapport du semi-pélagianisme et du molinisme touchant la coopération de la liberté et de la Grâce, v. JANSÉNIUS, Παράλληλον, etc., cap. V. t. XVII, p. 174-175. p. 192-193 ; t. XIX, p. 24-25.

seule et même source : la fausse conception de la Grâce et de la volonté comme deux principes extérieurs l'un à l'autre, et dont les opérations sont discernables (37).

Pour les protestants, la volonté humaine, absolument corrompue par la chute, et réduite à l'état de cadavre, est et demeure à jamais fermée à toute régénération. La grâce divine, sous couleur de l'assister, doit se substituer à elle, et travailler à sa place. Et si, par l'ébranlement que cette vertu d'en haut communique à tout l'être, elle lui fait produire au dehors des œuvres saintes en apparence, elle le laisse au dedans telle qu'elle est, souillure, concupiscence et péché.

Mais pour les molinistes aussi, quoique par une raison bien différente, le fond de la volonté échappe à l'influence de la Grâce. Non qu'ils ne se plaisent à répéter que la Grâce influe dans la *faculté de vouloir* : c'est même l'un des points par où ils opposent le *secours surnaturel* au *concours ordinaire*, lequel n'influe que dans les *actes voulus*. Et nous savons qu'ils ont coutume de définir la Grâce : « Une illustration de l'entendement jointe à une motion de la volonté. » Seulement prenons garde que, dans leur formule, la volonté est prise en son acception la plus large, comme synonyme d'inclination ou de désir en général. La volonté proprement dite, celle qui mérite, ou démérite, celle qui est libre, consiste dans le désir délibéré et consenti. Or cette faculté de consentir, ce pouvoir que nous avons de nous arrêter à un désir, de le choisir et de le faire nôtre, ce « principe de détermination », pour parler comme le P. Malebranche, cela c'est, au plus profond de notre cœur, une sorte de fort impénétrable où Dieu même n'a point accès. Suivant une autre expression du P. Malebranche, qui pousse ici à sa dernière précision la conception moliniste, la Grâce meut la *volonté*, non la *liberté*. Il y a donc, en l'homme qui reçoit la Grâce, une activité dont l'activité de la Grâce est radicalement distinguée.

Et dès lors, si la réception de la Grâce est suivie de quelque bonne œuvre, on n'a à opter qu'entre ces deux partis : ou rap-

---

(37) Arnauld donne expressément la distinction entre ce qui est de la Grâce et ce qui est du libre arbitre comme le principe commun des deux erreurs opposées de Pélage (et aussi de Malebranche), et de Luther. V. t. XXXIX, p. 113-114.

porter tout à la Grâce, et dans ce cas réduire à néant la participation du principe humain ; ou, pour conserver une place au principe humain, *partager* l'œuvre du salut entre l'homme et Dieu (38).

Calvinisme ou *molinisme :* on ne saurait échapper à ce dilemme, dès qu'on admet au sein de la volonté une puissance, si minime soit-elle, à quoi la Grâce demeure *extérieure*.

Le caractère essentiel de la Grâce, selon la tradition catholique, est, au contraire, d'être *intérieure* non seulement à l'âme, mais à la volonté, non seulement à la volonté, mais au libre arbitre, de s'insinuer dans les replis les plus secrets de l'être humain, et de faire jouer les ressorts les plus intimes de l'action humaine.

---

(38) C'est la grande erreur du molinisme qu'il « partage l'œuvre du salut entre le libre arbitre et la Grâce. » T. XVIII, p. 153.

LA VÉRITÉ CATHOLIQUE

I

L'ACTION DE LA GRACE SUR LA VOLONTÉ

On pourrait s'en convaincre par une simple réflexion sur ce terme par où les Pères ont coutume de désigner la grâce du Christ à l'exclusion des autres secours divins naturels ou surnaturels : la grâce *médicinale*.

La grâce du Christ est le propre remède de la corruption originelle : comme, donc, la corruption originelle consiste principalement dans la dépravation de la volonté, et surtout de cette partie supérieure de la volonté (*apex voluntatis*) qui domine et dirige tout le reste, c'est la volonté, dans chacune de ses inclinations, et surtout dans cette partie supérieure, qu'il faut que la grâce pénètre pour la réformer.

C'est parce qu'ils ne touchent point la volonté que les autres secours surnaturels, — tels que le don de prophétie, ou des miracles, ou des langues, ou la prédication de l'Évangile, voire les révélations immédiates (1), ou toute faveur divine lorsqu'elle est donnée seule et sans la grâce du Christ, — au

(1) V. t. XVII, p. 605-606.

lieu de servir aux hommes, leur sont plutôt une occasion de s'élever ou de s'endurcir, comme un mauvais estomac corrompt les meilleures viandes (2).

C'est pour le même motif que la Loi, ainsi que nous l'avons dit après les Pères, a été pour les juifs purement juifs un *empêchement* plutôt qu'une *aide* (3) : parce qu'elle éclairait l'intelligence et ne changeait point le cœur (4) ; parce qu'elle donnait à l'homme la connaissance du bien, sans lui donner le désir et la force de l'accomplir ; parce qu'elle lui fournissait un instrument très précieux, sans lui en fournir l'usage (5). Et ainsi, semblable en cela aux lumières de la philosophie payenne, elle ne pouvait que nourrir l'orgueil humain, loin d'y remédier.

Ce défaut de l'*ancienne alliance*, Dieu l'a suffisamment fait ressortir par la façon dont, en ses prophètes, il définit la *nouvelle* : « Les jours viendront, dit le Seigneur, que je ferai une nouvelle alliance avec la Maison d'Israël et la Maison de Juda » (c'est-à-dire avec les vrais Israélites qui sont les fidèles) ; « non pas selon l'alliance que je fis avec leurs Pères, un jour que je les pris par la main pour les retirer hors de la terre d'Egypte, alliance qu'ils ont rendue vaine, et je les ai rejetés, dit le Seigneur. Mais l'alliance que je ferai dans leurs cœurs est que je mettrai ma Loi dans leurs entrailles, et que je l'écrirai dans leur cœur, et que je serai leur Dieu, et qu'ils seront mon peuple (6). » Et ailleurs : « Je verserai sur vous, dit le Seigneur, une eau pure ; et vous serez purifiés de toutes vos taches, et je vous donnerai un cœur nouveau, et je mettrai un esprit nouveau au milieu de vous. Et je vous ôterai votre cœur de pierre, et je vous en donnerai un de chair ; et je ferai que vous marcherez dans l'observance de mes commandements, et que vous garderez mes ordonnances et les observerez (7). »

---

(2) V. *ibid.*, p. 98-99 et p. 605-606.

(3) Aug., *in Ps. 81* et *Ep. 177 (alias 95)*. V. t. XVII, p. 95 et suiv., et p. 101 et suiv. ; t. X, p. 409 et suiv. Cf. Jansenius, lib. III, *De Grat. Christi*, cap. 8. V. plus haut, ch. II, p. 185 et suiv. — (4) V. t. X, p. 411. — (5) *Ibid.*, p. 411-414. — (6) Jerem., XXXI, 31. Cette prophétie est rapportée par saint Paul (*Hebr.* 88).

(7) Ezech., XXXVI. Cf. Ezech., XI, 17. Ces divers passages d'Ezéchiel, continuellement invoqués par les théologiens augustiniens, fournissent

Il est visible, par ces prophéties célèbres, que la différence et la supériorité de la nouvelle alliance par rapport à l'ancienne, de la grâce du Christ par rapport à la Loi de Moïse, consistent : d'une part en ce que désormais Dieu ne se borne plus à donner des commandements aux hommes, mais il les leur fait observer : *Faciam ut faciatis* (8) ; d'autre part, pour atteindre ce but, Dieu écrit sa Loi, non plus sur des tables de pierre, mais dans les entrailles de l'homme, c'est-à-dire qu'il ne se contente pas de nous proposer le bien par l'entremise de notre entendement, mais qu'il agit directement sur notre volonté même, changeant un cœur incapable d'obéir à cause de sa dureté et sa résistance, en un cœur docile aux impressions de l'Esprit Saint (9).

Aussi les Pères, à la suite, de saint Paul, n'ont-ils pu définir la grâce du Christ que par le seul don susceptible de régénérer véritablement notre cœur, le don de l'*amour de Dieu* ou, comme dit l'apôtre, « la charité répandue dans nos cœurs par le Saint Esprit qui nous est donné » (10). Car la grâce du Christ doit avoir pour effet de guérir la volonté corrompue et de la rendre bonne. Or la volonté n'est mauvaise et corrompue que parce qu'elle s'est attachée par affection et par amour à elle-même, au lieu de s'attacher à Dieu (11). Et par conséquent elle ne peut devenir bonne qu'en changeant d'amour, et faisant pour Dieu, et par le mouvement de la charité, ce qu'elle ne faisait que pour elle-même, et par le mouvement de son amour-propre (12). Il faut donc bien que le propre de la grâce chrétienne soit l'infusion de la bonne volonté, ou, ce qui est la même chose, de la charité, qui n'en diffère pas, et qui ne peut venir que de Dieu (13). La grâce chrétienne, ou *l'Esprit qui donne la vie*, s'oppose à la Loi ancienne, ou à la *Lettre qui donne la mort*, comme la *Charité qui édifie* s'oppose à la *Science qui enfle* (14). Tel est le grand argument par où

---

le thème de l'opuscule de Saint-Cyran, *le Cœur nouveau*. V. sur ces passages t. X, p. 414-415 ; t. XVII, p. 104-107 ; t. XVII, p. 727, 729, 738, etc.

(8) V. t. X, p. 415. — (9) *Ibid.* — (10) *Rom.*, V. 5. — (11) V. t. X, p. 437. — (12) *Ibid.* — (13) *Quasi vero aliud sit bona voluntas quam charitas; quam Scriptura nobis esse clamat ex Deo.* Aug., lib. I, *De Grat. Christi*, cap. 21. *Ibid.*, 427.

(14) V. t. X, p. 418-419.

saint Augustin, en des termes qu'a confirmés le Concile de Carthage (15), a inlassablement combattu les fausses conceptions que les pélagiens se forgeaient de la Grâce : il montre que toutes les manières dont Julien reconnaissait que Dieu assiste l'homme, « en nous commandant, en nous bénissant, en nous sanctifiant, en nous retirant du mal, en nous portant au bien, et en nous illuminant » (16), reviennent purement et simplement, avec ce que Pélage nomme la « Loi et la Doctrine », aux secours de l'Ancien Testament (17) ; et il conclut que, pour être catholique, il faut confesser « une grâce que Dieu répand dans le fond de nos cœurs avec une douceur ineffable, en ne découvrant pas seulement la vérité que l'on doit suivre, mais en donnant encore la charité pour l'aimer », une grâce qui aide l'homme, « non seulement en lui inspirant ce qu'il doit faire, mais aussi en lui inspirant l'amour par lequel il fasse ce qu'il connaît devoir faire (18) ». Par là, certes, ne sont point exclues les « bonnes pensées », et les lumières surnaturelles de la Foi (19). Au contraire, bonnes pensées et lumières surnaturelles font indubitablement partie de la grâce du Christ, mais en tant seulement qu'elles s'accompagnent de mouvements pieux et d'une sainte affection du cœur (20), en tant que, comme il arrive en toute foi divine, elles enferment un commencement de charité et disposent à une charité plus grande (21). La connaissance précède nécessairement l'amour (22), mais elle n'en est pas nécessairement suivie (23). Si la connaissance sans amour n'est qu'une *science qui enfle*, la *charité qui édifie* est précisément l'union de l'amour et de la connaissance (24). Et c'est, selon les Pères, la propre définition de la Grâce : *Inspiratio dilectionis quâ cognita sancto amore faciamus, quæ propriè gratia est* (25).

---

(15) *Concil. Carth.*, can. 4 ; v. t. X, p. 423.

(16) Jul., *ap.* Aug. *Op. imp.* lib. III, cap. 108. *Ibid.*, p. 419-420. — (17) Aug., *De Grat. Christi*, cap. 7. *Ibid.*, p. 423-424 Cf. t X, p. 527. — (18) Aug., *De Grat. Christi*, cap. 13 et cap. 3, cité *in* t. X, p. 421-422 ; t. XVII, p. 605. Cf. *De Correp. et Grat.*, cap. 2, cité *ibid.*; v. t. X, p. 430-431. — (19) V. t. X, p. 423-424 et p. 433-434. — (20) *Ibid.*, p. 423-424.

(21) V. sur cette union de la lumière et de l'amour en toute foi divine : t. X. p. 433-434. — (22) V. *ibid.*, p. 433 et p. 424. — (23) *Ibid.*, 424. Cf. t. XVII, p. 605, note (e). — (24) *Ibid.*, t. X. p. 424 ; *ibid.*, t. XVII, p. 606.

(25) Aug., lib. IV, *ad Bonif.*, cap 5. Cette définition de saint Augustin

Cette inspiration d'amour comporte bien des degrés, depuis les premiers mouvements par lesquels nous commençons de désirer le bien et de nous tourner vers Dieu, jusqu'à cette plénitude de la bonne volonté par laquelle nous menons une vie toute sainte, dans la parfaite observance des commandements (26). Mais qu'elle nous porte plus ou moins vers Dieu, c'est toujours vers lui que la Grâce nous porte : c'est toujours lui, par conséquent, qu'elle nous fait aimer (27). Et quoique, là où cet amour est encore faible et naissant, il ne fasse qu' « amollir » un peu, suivant le langage de l'Écriture, le « cœur de pierre » qui est en l'homme corrompu (28), il est bien clair que, là où le don est entier, et où la charité nous est insufflée avec toute sa chaleur et sa force, nulle volonté ne lui fait obstacle, puisque c'est le propre de la grâce du Christ de remplir la volonté et d'y substituer l'amour de Dieu à l'amour des créatures (29). Aussi saint Augustin ne sépare-t-il point ces deux propositions, que la Grâce consiste dans l'inspiration de l'amour de Dieu, et que la Grâce nous fait immanquablement faire le bien (30). Car il n'est pas possible que nous n'agissions bien, si notre volonté est bonne. Et il n'est pas possible que

---

est substantiellement identique à beaucoup d'autres qu'il donne dans le *De Grat. Christi*, etc. (V. plusieurs de ces passages, cité *in* t. X, p. 415-429). C'est celle à laquelle Arnauld se réfère toujours. V. notamment : t. X, p. 418, 421, etc. ; t. XVII, p. 99, p. 604, etc. ; t. XX, p. 187-188 ; t. XXXIX, p. 627 ; t. X, p. 386-387 ; t. X p 689 ; t. X, p. 475 ; t. XXXI, p. 145 ; t. III, p. 636. — La définition de la Grâce par l'inspiration de l'amour de Dieu est tout à fait fondamentale dans la doctrine d'Arnauld. Elle donne la clef de son opposition à la casuistique, de ses théories sur la fréquentation des sacrements et sur la pénitence, de sa conception de l'Eglise. (V. à ce sujet notre 2e partie, ch. I, II, III.) Elle fait l'unité de tout le système. V. la conclusion du chap. III.) Il est à remarquer que, malgré l'autorité de saint Augustin, elle est rejetée par plusieurs théologiens. On peut citer entre autres, sans parler des jésuites, Thomassin. (Mémoires sur la Grâce, Paris, 1682, t. I, ch. VII et VIII). Jansénius admet cette définition et en souligne l'importance. (V. lib. V, *De Grat. Christi*, cap. I.) Mais il ne la donne pas, comme Arnauld, de prime abord. Pour lui, la définition fondamentale de la Grâce se tire de la notion de *délectation indélibérée* (lib. IV, *De Grat. Christi*, cap. I et suiv.), notion sur laquelle Arnauld n'a jamais insisté même dans ses premiers ouvrages, et qu'il a fini par rejeter. V. notre t. III, ch. I.

(26) V. t. X, p. 415-417 et p. 425-427-428. — (27) *Ibid.*, p. 428. — (28) *Ibid.*, p. 415-416 et p. 426. — (29) V. t. XVI, p. 113-114. — (30) Aug., *De Grat. Christi*, cap. 13 et cap. 14 ; t. X, p. 424-425 et p. 220 ; t. XVII, p. 606-608.

notre volonté ne soit pas bonne si l'amour de Dieu l'anime (31). La Grâce consiste dans le don de l'amour ; par ailleurs, aimer et vouloir ne sont qu'une même chose (32) : il appartient donc à la Grâce de nous faire vouloir, et, partant, on ne saurait supposer sans absurdité qu'il dépende de notre volonté de la rendre fructueuse ou vaine. L'efficacité de la Grâce ne peut évidemment se mesurer qu'à l'ardeur du pieux désir qui est suscité en nous, c'est-à-dire à l'abondance ou au degré de la Grâce elle-même.

Ainsi, pour qui considère avec exactitude la notion catholique de la Grâce, la question qui a tant agité l'École et même l'Église, est tranchée du premier coup : la grâce sans laquelle nous ne pouvons faire aucun bien n'est pas une grâce telle que quelques théologiens se la figurent, grâce *versatile* (33), qui a effet ou n'a pas d'effet *pro nutu voluntatis ;* c'est une *grâce efficace par elle-même*, qui *opère en nous le vouloir et le faire*, comme dit saint Paul, *selon le bon plaisir*, non pas de l'homme, mais *de Dieu* (34).

Mais pour mettre cette vérité dans tout son jour, il importe de considérer d'un peu plus près les principales raisons par où les grands docteurs de la Grâce, en particulier saint Augustin et saint Thomas, l'ont confirmée et défendue.

Ces raisons, que saint Augustin a si clairement exposées dans son livre De la Correction et de la Grâce (1), sont toutes prises de cet état de la volonté corrompue à laquelle la grâce du Christ doit apporter le remède.

---

(31) Aug., *Op. imp.* lib. III, cap. 125 : « *Dilectionem... sine quâ nemo piè vivit, et cum quâ nemo nisi piè vivit ; sine quâ nullius est bona voluntas, et cum quâ nullius est nisi bona voluntas...* » (T. X, p. 420.)

(32) V. t. XVIII 307-308. — (33) V. t. XX, p. 292. — (34) *Philip.*, II, 13; t. XXXIX, p. 68.

(1) Aug., *De Corrept. et Grat.*, cap. 11 et 12. Les deux raisons données ici par saint Augustin de la nécessité d'une grâce efficace par elle-même (qui se soumette le libre arbitre et n'y soit pas soumise), dans l'état de nature déchue, ont été reprises et commentées très fréquemment par Arnauld, particulièrement *in* t. XI, p. 655 et suiv. ; v. aussi t. XVII, p. 168-173 ; t. XXXIX, p. 102-103; et t. XVI, p. 112-116.

La volonté humaine est corrompue, en quel sens? En ce sens que, librement, elle s'est mise et demeure sous l'esclavage des créatures, obstinément attachée au mal, obstinément rebelle à tout mouvement qui ne vient pas de la cupidité et de l'amour-propre.

Supposez donc qu'à une volonté ainsi disposée, Dieu donne une grâce telle que molinistes ou congruistes se la figurent, grâce qui se propose sans s'imposer, qui invite sans déterminer, qui sollicite la coopération sans la produire, qui n'excite en notre âme qu'un désir, en laissant à notre arbitre de faire, par sa résistance ou par sa non-résistance, que ce désir avorte ou s'accomplisse. De quoi nous servira pareille grâce (2)? Elle ne peut rien que sous la condition de ce consentement que la volonté doit tirer d'elle seule. Or consentir à une invitation salutaire, suivre un bon conseil, embrasser le bien proposé, n'est-ce pas déjà *agir bien* (3)? On aura beau appeler cela un acte purement négatif, un acte immanent, un acte sans *réalité physique* (4), encore est-il que cette décision, d'où tout dépend, est quelque chose de moralement bon, dont par conséquent le libre arbitre déchu est par lui-même incapable (5). Il est donc hors de doute que toute grâce soumise au libre arbitre sera inévitablement rejetée par le libre arbitre (6). « Si, dans la faiblesse

(2) V. t. XVI, p. 116. C'est un des arguments favoris de Jansénius. V. notamment lib. III *De Grat. Christi*, cap. 2. C'est aussi celui sur lequel Pascal insiste le plus pour montrer l'impossibilité d'admettre le *pouvoir prochain* au sens moliniste. V. Ecrits sur la Grâce, éd. Br. t. XI, p. 237, 239 et p. 222. — (3) V. t. XVIII, p. 781.

(4) C'est, on le sait, à ces artifices que recourt Malebranche pour éviter de dire que le consentement est produit par Dieu, seule cause efficace de tout ce qui est. Et Hallier pensait de même. V. plus haut, p. 357. — (5) V. t. XX, p. 69 : *Consentire enim gratiæ sufficienti, quæcumque tandem illa sit, actus est voluntatis, bonus et pius : ad illum igitur consensum necessaria est gratia efficax*. Cf. JANSENIUS, lib. II, *De Grat. Christi*, cap. 23.

(6). V. t. XVI, p. 113. Cf. t. II, p. 207 : « Un jésuite, prêchant à Bruxelles, a entretenu son auditoire de cette fable : Que Notre-Seigneur s'était apparu à un bon homme, portant un sac si pesant qu'il était tout en sueur de le porter ; et que ce bon homme lui ayant demandé ce que c'était, il lui avait répondu que ce sac était plein de ses grâces, et qu'il ne s'en pouvait décharger, parce que presque personne n'était disposé à les recevoir. A quoi un des auditeurs dit que c'est que les grâces des bonnes dispositions n'étaient pas dans le sac, car si elles y

de cette vie, qui est si grande, dit saint Augustin... on laissait aux hommes la volonté, en sorte qu'ils demeurassent s'ils voulaient dans le secours de la grâce de Dieu, sans lequel ils ne pourraient persévérer, et que Dieu n'opérât point en eux qu'ils le voulussent », — c'est-à-dire si Dieu ne leur donnait qu'une grâce suffisante pour s'en servir ou ne s'en servir pas à leur gré, et non une grâce efficace qui fait vouloir (7), — « la volonté succomberait par sa faiblesse parmi tant et de si grandes tentations, et ils *ne pourraient persévérer* (8), parce que, défaillant par leur faiblesse, ils ne voudraient pas demeurer fermes, ou bien l'infirmité de leur volonté ferait qu'ils ne le voudraient pas assez fortement pour le pouvoir » (9). Comme la Loi pour les juifs purement juifs, la grâce simplement suffisante ne serait pour les chrétiens qu'un semblant de remède.

Qu'on ne se laisse pas tromper par la fausse analogie des remèdes ordinaires, que le médecin prescrit à ses malades en s'en remettant à eux du soin de les prendre, s'ils tiennent à guérir (10). Cette manière de traiter convient aux maladies du corps, voire à certaines maladies de l'âme, où la volonté n'est pas directement intéressée. Mais ici c'est la volonté qui est blessée pour ainsi dire en ses parties nobles (11), c'est le libre arbitre qui est atteint. Et le principal de sa maladie consiste en ce qu'il ne sait plus ni ne veut savoir où est son vrai bien, ancré qu'il est dans le décevant amour des biens périssables; en ce qu'il se complaît, comme dit saint Prosper, en sa langueur, et, loin de désirer prendre les moyens susceptibles de lui rendre la santé, ne se sent même pas malade (12). Mettre à la disposition de cette volonté le remède destiné à la guérir, c'est proprement présenter un bâton à un paralytique pour le faire marcher, montrer de belles couleurs à un aveugle, ou dire des raisons excellentes à un frénétique pour

---

eussent été, elles lui eussent donné le moyen de se décharger des autres. » (T. II, p. 207.)

(7) Parenthèse d'Arnauld. — (8) C'est Arnauld qui souligne. — (9) Aug., *D Corrept. et Grat.*, cap. 12; v. t. XVII, p. 229. — (10) V. t. XVIII, p. 274-275. — (11) Arnauld use souvent de cette comparaison de la volonté avec les « parties nobles ». V. notamment t. X, p. 405-406. Cf. plus haut, p. 156.

(12) V. t. XVIII, p. 274-275 et p. 783-784.

lui persuader de quitter ses rêveries (13). Et concevoir la grâce divine sur ce modèle, c'est vouloir que Dieu nous traite comme un médecin qui supposerait que son malade se porte bien (14).

La volonté, la faculté de choisir, de nous déterminer, de consentir, est cela même sur quoi doit agir le Médecin céleste. Et les malades ne pratiqueront jamais ses ordonnances si lui-même ne leur inspire la volonté de les pratiquer (15). Il faut donc, pour que la Grâce soit vraiment *médicinale*, que l'usage de cette Grâce ne dépende pas de notre volonté, mais que ce soit elle au contraire qui mette en nous cette volonté de guérir sans laquelle les meilleurs remèdes resteraient nuls et non avenus (16). Il faut, comme le dit saint Thomas, que la Grâce écarte par sa propre influence la résistance que, de lui-même, le libre arbitre déchu ne manquerait jamais d'y opposer : *Hoc ipsum quod aliquis non ponit obstaculum* (*gratiæ*), *ex gratiâ procedit* (17). Il faut, comme le dit saint Fulgence, que le consentement à la Grâce soit l'œuvre de la Grâce même : *Ergo et susceptio et desiderium gratiæ opus ipsius est gratiæ* (18). Il faut, comme le dit saint Augustin, que la faible volonté humaine soit poussée et entraînée par la grâce divine, qui se rend maîtresse et victorieuse de son infirmité par une force toute-puissante et qui n'est jamais arrêtée par aucun obstacle : *Subventum est igitur infirmitati voluntatis humanæ, ut divinâ gratiâ* indeclinabiliter et insuperabiliter *ageretur* (19).

C'est ce que le même saint Augustin rend sensible par sa

---

(13) V. t. XVI, p. 116. — (14) *Ibid.* — (15) Aug., *De Prædest. Sanct.*, cap. 6; V. t. XVIII, p. 274. — (16) V. t. XVIII, p. 274-275 et p. 782-789.

(17) Saint Thomas, *Comment. in Ep. ad Hebr.*, cap. 12, ad. 3, cité souvent par Arnauld, et notamment *in* t. XIX, p. 536-537. Cf. aussi d'autres textes analogues de saint Thomas, p. ex. : *Illi qui in peccato sunt vitare non possunt per propriam potestatum quin impedimentum gratiæ præstent vel ponant, ut ostensum est, nisi auxilio gratiæ præveniantur.* (*Sum. Cont. Gent.*, lib. III, cap. 160, cité *in* t. XVIII, p. 522-523.) V. pour l'explication détaillée de la pensée de saint Thomas sur ce point : t. XVIII, p. 514 et suiv., et t. XIX, p. 132.

(18) Fulg., *de Verit. Prædest. et Grat.*, lib. I, cap. 16, *in* t. XVIII, p. 789. (Arnauld traduit *susceptio* par *acceptation* et *consentement*.) — (19) Aug., *De Corrept. et Grat.*, cap. 12 Ce texte est un des plus fréquemment cités par Arnauld (comme par tous les théologiens du Port-Royal). V. p. ex. t. XVII, p. 170-171, etc.

fameuse distinction des deux sortes de grâces, répondant aux deux états de la nature humaine. On peut concevoir, dit-il, deux genres de *secours* : « L'un est le secours sans lequel une chose ne se fait point (*auxilium sine quo non*) ; l'autre est le secours par lequel une chose se fait (*auxilium quo*) (20) ». Au premier genre appartient, par exemple, la nourriture, ou bien la lumière : corporelle, parce qu'on ne peut vivre sans nourriture, ni voir sans lumière ; mais la nourriture ne fait pas vivre celui qui veut mourir, non plus que la lumière ne fait voir celui qui ferme les yeux. Au contraire, la béatitude est un secours du second genre parce que non seulement l'homme ne sera jamais heureux si elle ne lui est donnée, mais encore aussitôt qu'elle lui est donnée il devient heureux (21). Or la Grâce fournie à l'ange et à l'homme innocent a dû être un secours du premier genre, « car la volonté de l'ange et de l'homme, ayant été créée sans aucun péché, et n'ayant d'elle-même aucun mouvement de concupiscence qui lui résistât, avait une telle force qu'il était juste de commettre à cette grande bonté et à cette facilité de bien vivre la liberté de persévérer ou de ne persévérer pas » (22), en ne lui présentant « qu'un secours tel qu'il pût s'en servir ou ne s'en point servir s'il le voulait » (23). Mais maintenant que cette grande liberté a été perdue en punition du péché, il est demeuré dans l'homme une si grande faiblesse qu'il a été besoin qu'elle fût secourue par des dons encore plus grands (24) ; aussi la grâce du second Adam est-elle plus puissante que celle du premier (25). Et en quoi plus puissante ? En ce qu'elle « n'est

---

(20) Aug., *De Corrept. et Grat.*, cap 12. V. sur cette distinction t. XVII, p. 169-171 et p. 196-198, et dans le t. XI, l'*Analysis synoptica*.

(21) Aug., *de Corrept. et Grat.*, cap. 12 ; V. t. XVII, p. 169. Arnauld renvoie pour éclairer cette distinction des trois sortes de secours à d'autres ouvrages de saint Augustin, notamment à *De Nat. et Grat.*, cap. 27 ; *De Peccat. merit. ac remiss.*, cap. 8 ; *Ep. 186* (*alias* 106). — (22) *De Corrept. et Grat.*, cap. 12 ; v. t. XVII, p. 169-170. — (23) *De Corrept. et Grat.*, cap. 11. — (24) *Ibid*, cap. 12.

(25) *Ibid.*, cap 11 : *Tale quippè erat adjutorium quod desereret cum vellet, et in quo permaneret si vellet, non quo fieret ut vellet. Hæc est prima gratia quæ data est primo Adam. Sed potentior est in secundo Adam. Prima est enim quâ fit ut habeat homo justitiam si velit; secunda ergo plus potest, quâ etiam fit ut velit, et tantum velit, tantoque ardore diligat, ut carnis voluntatem contraria concupiscentem voluntate spiritûs vincat.* (Cité *ibid.*, p. 211.)

plus seulement un secours *sans lequel* nous ne pouvons faire le bien, ou demeurer dans le bien, mais qui est tel et si fort qu'il nous le fait vouloir » (26). « Cette seconde grâce est d'autant plus grande que la première, que ne serait peu à l'homme de ne pouvoir sans elle ni embrasser le bien ni demeurer dans le bien s'il le voulait, si elle ne passait plus avant encore et ne le faisait vouloir (27). » En un mot la différence entre la grâce de la créature et celle de la Redemption, c'est que la première est un *auxilium sine quo non*, c'est-à-dire une aide qui détermine le libre arbitre (28). Mais il est manifeste que la grâce que saint Augustin nomme *auxilium sine quo non* est précisément identique à la *grâce suffisante* des molinistes et que l'*auxilium quo* est ce que tout le monde appelle *grâce efficace par elle-même* (29). D'où il suit que faire de la grâce du Christ une grâce suffisante ou versatile à la manière moliniste, c'est vouloir que l homme déchu puisse se contenter de la même grâce qui était nécessaire à l'homme innocent; c'est donc prétendre que le libre en nous n'est pas moins fort ni moins entier qu'il n'était en Adam avant sa faute; c'est ruiner, avec la différence des deux grâces, la différence des deux états, autrement dit le dogme même de la chute (30).

Seule une grâce efficace par elle-même, seule une grâce qui fait vouloir est capable de redresser une volonté dépravée.

Et seule aussi cette grâce est apte, en régénérant notre nature, à nous maintenir dans l *humilité*.

Que l'humilité soit la condition de toutes les vertus chrétiennes, comme l'orgueil a été le principe de tous les vices des payens, c'est ce qu'il est à peine besoin de rappeler, tant cette vérité éclate dans l'Evangile, dans les instructions des apôtres,

---

(26) *Id.*, cité *ibid.* — (27) *Ibid. ibid.*

(28) V. t. XVII, p. 198-199. — (29) *Ibid.*, p. 196 et suiv. et p. 210-212. — (30) V. t. XVII, p. 196 et p. 227; t. XVIII. p. 763-765 et p. 820. Il est à observer que cette différence des deux grâces, répondant à la différence des deux états, n'est pas exprimée par saint Augustin seulement dans le *De Corrept. et Gratia*, quoi qu'aient prétendu les molinistes. V. p. ex. le *De Dono Perseverentiæ* et particulièrement le passage du chapitre 7, cité par Arnauld (t. X, p. 448-459) et Pascal (Ecrits sur la Grâce, éd. Br., t. XI, p. 222-223).

dans les écrits des Pères, dans les élévations des mystiques, dans les homélies des prédicateurs (31). Le Testament du Christ ne mettrait pas en l'homme un cœur nouveau à la place de son cœur de pierre, si elle n'avait pour effet d'étouffer l'orgueil dont tout cœur humain est possédé, pour y faire régner l'humilité.

Et sur quoi repose cette humilité? Sur ce que l'homme n'a rien en lui sur quoi il puisse faire fond, rien dont il puisse, comme dit saint Paul, « se glorifier devant Dieu » (32), rien par conséquent dont il puisse s'attribuer le mérite (33). Suivant le mot de saint Cyprien, si souvent répété par saint Augustin, la nouvelle alliance ne nous a pas laissé la moindre chose dont nous ayons sujet de nous vanter comme venant de nous : *In nullo gloriandum quia nostrum nihil sit* (34). Et pourquoi? « Parce qu'il fallait, dit saint Augustin, étouffer puissamment l'orgueil de la présomption humaine » (35), et prendre garde, en y remédiant, de lui apporter un aliment nouveau, étant évident que si, dans sa sainteté, le chrétien pouvait trouver un motif légitime de s'élever et de devenir superbe, cette sainteté, viciée par là même, descendrait au niveau de la fausse sagesse des philosophes.

Mais quoi donc! N'est-il pas vrai que le chrétien, avec l'aide de la Grâce, est réellement tempérant, réellement chaste, réellement saint enfin, aussi bien *secundum finem que secundum officium*? N'est-il pas vrai qu'il accomplit des œuvres réellement méritoires? N'est-il pas vrai par conséquent qu'il a des mérites réels, en considération desquels il est en droit d'être fier de soi et de s'estimer (36)? Oui sans doute, contrairement à ce que

---

(31) V. t. XVIII, p. 225. V. aussi t. X, p. 89 et suiv., etc.

(32) *Rom.*, VIII, 19 et II. *Cor.*, X, 17. — (33) Car, dit saint Augustin, « de quoi l'homme pourrait-il se glorifier si ce n'est de ses mérites »? *De Corrept. et Grat.*, cap. 12; v. t. XVII, p. 171). — (34) V. t. XVIII, p. 822-823. Saint Augustin dit encore : *Nihil nobis reliquit in quo tanquam in nostro gloriemur.* (*De Dono Persev.*, cap. 7; v. t. X, p. 450. — (35) Aug., *De Corrept. et Grat.*, cap. 12, *loc. cit.* V. aussi Aug., *De Prædest. Sanct.*, cap. 5, cité *in* t. XVIII, p. 366-367.

(36) C'est par ces considérations que se complète la notion de l'*humilité chrétienne*. Et c'est par cette juste estime de soi que s'expliquent les déclarations telles que celles de Pascal : « J'aime la pauvreté, etc... » (éd. Br., sect. VII, p. 550), dont se sont bien mal à propos étonnés et

prétendent les protestants, l'homme régénéré est capable de mérites : de mérites qui ne lui sont pas imputés par une manière de convention, qui lui appartiennent en propre, et qui le rendent digne des récompenses du Ciel. Mais ces mérites pour lesquels Dieu lui accorde à juste titre la gloire, l'homme ne peut pas à juste titre s'en glorifier, parce qu'il les tient entièrement de Dieu, et non pas de lui-même. Qui ne connaît ce passage de l'*Imitation*, où Jésus-Christ dit à l'âme : « Ne vous attribuez rien du bien et de la vertu qui est en vous et dans les autres. Mais donnez tout à Dieu, sans lequel l'homme n'*est rien du tout*. » A quoi l'âme répond dans le chapitre suivant : « Mon Dieu, tout ce que j'ai est à vous et le service même que je vous rends est un don que vous me faites (37). » La vérité qu'exprime ici l'auteur de l'*Imitation* se trouve formulée en deux vers, célèbres chez les anciens scolastiques, portant que Dieu, lorsqu'il couronne nos bonnes œuvres, ne couronne rien autre chose que ses dons (38). *Quid habes quod non accepisti?* demandait déjà saint Paul (39). Et le Concile de Trente, enfin, confirmant les décisions du pape saint Célestin et du Concile d'Orange (40) : « A Dieu ne plaise que le chrétien se fie et se glorifie en soi-même, et non en Notre-Seigneur, dont la bonté envers les hommes est si grande qu'il veut que les dons qu'il leur fait soient leurs mérites (41). »

---

même scandalisés certains historiens. On en trouverait d'analogues (quoique plus atténuées de forme) chez tous les écrivains de P.-R. qui, en cela, ne font que suivre l'exemple des Pères et de saint Paul. Pour n'avoir pas compris le sens de ces déclarations, beaucoup de contemporains (à commencer par saint Vincent de Paul), ont dénoncé l'orgueil de Saint-Cyran, d'Arnauld et des religieuses. V. pour plus de détails sur ce sujet notre 2e *partie*, chap. I et III.

(37) *Imit.*, lib. III, cap. 9 et 10, *in* t. VII., p. 634. — (38) I *Cor.*, IV, 7. — (39) *Quidquid habes meriti præventrix gratia donat : nil Deus in nobis præter sua dona coronat.* T. XVII, p. 793. C'est du reste une formule de saint Augustin (*De Grat. et Lib. Arb.*, cap. 7). — (40) V. ces formules du pape saint Celestin et du IIe Concil. d'Orange (can. 9 et 20), *in* t. VII, p. 449.

(41) *Absit tamen ut Christianus homo in se ipso vel confidat vel gloriatur, et non in Domino, cujus tanta est ergà omnes homines bonitas, ut eorum velit esse merita quæ sunt ipsius dona.* (Concil. Trid., Sess. VI, can. 16), cité *in* t. VII, p. 450. (Arnauld omet le *et non in Domino* faute duquel le texte devient inintelligible.) Arnauld cite le même passage du Concile, et cette fois intégralement (en le traduisant d'après Bossuet) *in* t. XXXIX, p. 91.

On peut donc affirmer sans crainte, et comme un article de notre Foi, que *tous nos mérites sont des dons de Dieu* (42).

Or, comment nos mérites peuvent-ils être des dons de Dieu, si ce n'est que Dieu nous les fasse obtenir par une grâce qui détermine notre volonté à agir (43)?

Le pape Célestin (ou celui, quel qu'il soit, qui a fait le recueil des autorités du siège apostolique) (44), après avoir affirmé, en des termes que le Concile de Trente a reproduits, que Dieu est l'auteur de nos mérites, *tanta erga homines bonitas Dei, ut nostra velit esse merita quæ sunt ipsius dona, et pro his quæ largitus est æterna præmia donaturus*, en apporte immédiatement la raison qui est que Dieu fait en nous ce que nous voulons, et que nous faisons ce qu'il veut : *Agit quippè in nobis ut quod vult et velimus et agamus*. De même le IIe Concile d'Orange : « C'est un don de Dieu quand nous détournons nos pas des sentiers de la fausseté et de l'injustice : parce que, toutes les fois que nous le faisons, c'est Dieu qui, opérant en nous et avec nous fait que nous le faisons (45). » Ces paroles désignent assez clairement une grâce efficace par elle-même. Et en effet, si l'efficace de la Grâce dépendait du libre arbitre de l'homme, il est évident que dans l'œuvre méritoire résultant de ces deux causes coopérantes, pour grande qu'on fasse la part de la Grâce, une part aussi reviendrait à la liberté. Certes, on pourrait toujours continuer de dire que l'œuvre n'eût jamais été accomplie sans l'excitation de la Grâce; mais cette excitation n'eût servi de rien s'il ne s'y fût ajouté ce complément décisif, issu d'une source absolument indépendante, le consentement libre. Adopte-t-on le langage de Molina? On dira que l'homme, quand il agit bien, est comparable à un navire que traînent dans un canal deux chevaux travaillant de concert, la grâce et le libre arbitre (46). Adopte-t-on le

---

(42) V. t. VII, p. 449, et t. XXXIX, p. 90-91. Arnauld invoque là l'autorité de l'*Exposition de la Foi catholique* de Bossuet (art. VII), la considérant comme un ouvrage où Bossuet n'a rapporté que les vérités incontestées dans l'Église.

(43) V. à ce sujet t. VII, p. 449-450 et t. XXXIX, p. 88 et suiv. Une argumentation analogue se trouve dans Jansénius, lib. II, *De Grat. Christi*, cap. 14 et 15.

(44) V. t. VII, p. 449. Cf. Denzinger, p. 62 — (45) V. t. VIII, p. 344, etc.; t. VII, p. 449-450; t. XXXIX, p. 92 et suiv. — (46) Cette comparaison, on le sait, est familière à Molina. V. *Concord.*, qu. XIV, art. 13, disp. 26,

langage de Malebranche? On dira que le mouvement imprimé par la Grâce doit être pour ainsi dire prolongé par la volonté même qui, en acquiesçant, s'avance au delà de ce qu'elle est poussée (47). De quelque métaphore qu'on use, il faut toujours se résoudre à reconnaître au libre arbitre, à raison de ses consentements, une part de mérite, une part qui lui vient de son propre chef et non pas de Dieu. Il y a donc en l'homme, contrairement à la parole de l'apôtre, « quelque chose qu'il n'a pas reçu », quelque chose en vertu de quoi, contrairement à une autre parole du même apôtre, « il se discerne lui-même » (48), quelque chose dont il peut se glorifier en soi (49), comme Molina le reconnaît sans détours (50). C'est-à-dire que nos mérites ne sont que *partiellement* des dons de Dieu. A quelle condition, au contraire, le seront-ils *entièrement*? A la condition que tout, dans l'action méritoire, ait en Dieu, ait en la Grâce, son principe; que la Grâce ne soit pas seulement un *auxilium sine quo non*, mais un *auxilium quo*; et que Dieu forme en nous non seulement le vouloir mais le consentir. Alors on pourra dire que les mérites, encore qu'ils appartiennent vraiment à l'homme, ne viennent pas de l'homme; qu'ils ne sont à aucun degré, comme auraient pu l'être ceux d'Adam et comme l'ont été ceux des bons anges, des mérites du libre arbitre, des mérites *humains* (51), et que « la Grâce est tout notre mérite » (52). Alors la sentence de saint Paul

p. 112, col. 2: qu. XXIII, art. 315, disp. 1, memb. 6, p. 330, col. 2, etc.; de même Lessius, *De Grât. Effic.*, cap. 18. — (47) V. plus haut, p. 356.

(48) I, *Cor.*, IV, 7 : *Quis te discernit? Quid autem habes quod non accepisti?* — (49) Aug., *De Prædest. Sanct.*, cap. 5. (V. aussi *De Grat. et lib. arb.*, cap. 6.) V. t. XVIII, p. 366-367, et t. XXXIX, p. 104.

(50) V. *Concord.*, qu. XIV, art. 13 disp. XII, : *Quare esto justus de ejusmodi actibus, ex eâ parte quâ liberè quidem, sed partialiter partialitate causæ, et non effectûs, ab ipso emanarunt, gloriaretur, præcipuè tamen gloriam et honorem in Deum referendo, a quo principaliter et tanquam ab origine primâ fluxerunt, sanè non esset insipiens; sed verum diceret : quoniam non gloriaretur de actu, ratione aliquâ formali actûs quasi eam non acceperit, quod Paulus prohibet ac reprehendit, sed de solâ cooperatione liberâ per suum arbitrium ad illam.*

(51) V. Aug., *De Corrept. et Grat.*, cap. 12; t. XVII, p. 171; t. XXXIX, p. 103; *De Prædest. Sanct.*, cap. 13 : Humana hic merita conticescant [c'est Arnauld qui souligne], *quæ perierunt in Adam; et regnet, quæ regnat Dei gratia per Jesum Christum Dominum Nostrum;* cité et commenté *in* t. XXXIX, p. 103. — (52) V. t. XXXIX, p. 105; t. XVIII, p. 822.

sera vraie à la rigueur : « Que toute bouche soit fermée, et que celui qui se glorifie ne se glorifie qu'au Seigneur (53). »

« Si, dit saint Bernard, le bon mouvement de notre volonté est de Dieu, le mérite est aussi de Dieu. Or on ne peut douter que ce ne soit Dieu qui opère en nous le vouloir et le faire, suivant son bon plaisir, comme dit l'apôtre. Dieu est donc l'auteur de notre mérite, parce que c'est lui qui applique notre volonté à vouloir faire les bonnes œuvres, et qui fait que la bonne œuvre est exécutée par notre volonté : *Si ergo a Deo voluntas est, et meritum, nec dubium quin a Deo sit et velle et perficere pro bonâ voluntatè. Deus igitur auctor est meriti, qui et voluntatem applicat operi, et opus explicat voluntati* (54). » Et saint Augustin : « C'est nous qui voulons, mais c'est Dieu qui opère en nous le vouloir même ; c'est nous qui faisons le bien, mais c'est Dieu qui nous le fait faire par la bonne volonté qu'il a pour nous. Voilà ce qu'il nous est utile de croire et de publier. Voilà ce que la piété, aussi bien que la vérité, demande que nous professions, pour demeurer dans l'abaissement où nous devons être devant Dieu, et pour reconnaître, avec une humilité profonde, que tout vient de lui : *Hoc nobis expedit et credere et dicere, hoc est pium, hoc verum, ut sit humilis et submissa confessio, et* detur totum Deo (55). »

Il y a donc une connexion étroite entre ces deux maximes : l'une *que les mérites des saints sont des dons de Dieu*, l'autre, *que ce qui fait que ce sont des dons de Dieu, c'est que Dieu*

---

(53) *Rom.*, VIII, 19 et II, *Cor.*, X, 17 ; v. t. XVII, p. 172.

(54) Bernard. *De Grat et lib. arb. (sub fine)*, cité *in* t. XXXIX, p. 115. Cf. Trad. de l'Egl. Rom., t. II, p. 109 : « Nous coopérons à la Grâce en voulant parce qu'il (Dieu) nous fait vouloir, en faisant autant qu'il nous pousse et nous fait agir, et en ne donnant de consentement qu'autant qu'il le tire de nous par la puissance de son Esprit, qu'il le forme en nous par sa vertu, et qu'il prend en main notre volonté pour la faire coopérer avec lui : en sorte qu'il ne peut jamais arriver qu'elle aille plus loin qu'elle n'est portée par le mouvement que la Grâce fait en elle » (ceci est évidemment dirigé contre Malebranche) : « autrement il y aurait en elle un bon mouvement qui ne serait pas de Dieu, un bien qui ne serait pas un don de sa grâce, un mérite qu'elle ne devrait pas à son Esprit, une action qu'elle ne serait pas obligée de lui rapporter, enfin elle ne serait pas obligée de donner tout à Dieu, selon cette parole des Saints Docteurs de l'Eglise, et particulièrement du martyr saint Cyprien : *Totam detur Deo.* » V. aussi t. VIII, p. 3 4-348.

(55) Aug., *De Dono Persev.*, cap. 13, cité *in* t. VII, p. 634 (c'est Arnauld qui souligne).

nous les fait avoir par l'efficace de sa Grâce (56). A la vérité, elles ne sauraient être qualifiées de même sorte. La première seule a été définie comme de foi. La seconde a bien failli l'être aux Congrégations *De Auxiliis :* les circonstances ont empêché qu'elle ne le fût (57). Mais quoiqu'on n'encoure pas, à la rejeter, la note d'*hérésie*, cette seconde maxime suit si évidemment de la première, que le théologien catholique la doit mettre au rang de celles pour lesquelles il se tiendrait heureux de répandre son sang (58).

La grâce efficace par elle-même n'a fait l'objet jusqu'à présent d'aucune décision des Conciles (59). Gardons-nous d'en conclure qu'il s'agisse là d'une de ces matières indifférentes sur lesquelles on peut à son gré tenir le pour ou le contre (60). La croyance de l'Église, pour ne s'être point encore traduite sur ce sujet par un dogme formel (61), n'en est pas moins certaine (62).

On la peut apprendre de l'Écriture, particulièrement de l'Évangile et des Épîtres de saint Paul (63).

---

(56) V. t. VII, p. 449-450; t. XXXIX, p. 91-92; et *ibid.*, p. 68-69. Cf. t. XX, p. 140.

(57) Voir, pour l'histoire de cette condamnation préparée puis abandonnée, 2e Apol., de Jans. t. XVII, p. 534 et suiv., Trad. de l'Égl. Rom., t. II, Ve partie. Cf. Journal de Saint-Amour, et Serry, *Hist. des Congrég. De Auxiliis* (appendice). En sens contraire, v. SCHNEEMANN, p. 280 et suiv.

(58) V. t. XXXIX, p. 91-92 et p. 106-107.

(59) Quant à croire que les bulles d'Innocent X et d'Alexandre VII aient donné la moindre atteinte à la doctrine de la grâce efficace par elle-même, c'est à quoi Arnauld s'est toujours énergiquement refusé. Se fiant aux déclarations de ces papes eux-mêmes, il a toujours soutenu, et contre les jésuites, et contre certains de ses amis de Port-Royal (en particulier Pascal), que le sens visé dans les cinq propositions n'était assurément pas et ne pouvait être celui de la grâce efficace. Et là, comme nous le verrons, est la clef de son attitude, souvent si mal comprise, à l'égard de la signature du Formulaire. V. p. ex. t. XXXI, p. 669-674; t. XXII, p. 299-310; t. VII, p. 626-627. Ce point est expliqué avec détail dans notre t. I, chap. III.

(60) V. t. XXXIX, p. 106-109. — (61) On sait que Malebranche, dans sa IIe lettre contre la défense de M. Arnauld, avait accusé Arnauld de « dogmatiser » : car « c'est dogmatiser que de faire de nouveaux dogmes, etc... » V. t. XXXIX, p. 69 et suiv. — (62) 7e Lett. au P. Malebranche, *loc. cit.*

(63) Arnauld cite l'Ecriture, à l'appui de la grâce efficace par elle-même dans la plupart de ses ouvrages. Cf. p. ex. t. XVII, p. 233-234; t. XX, p. 171-173; t. VII, p. 254-285, p. 635-636, etc. Les textes auxquels il se réfère le plus souvent sont des textes analogues au verset de

On la peut apprendre des Pères et des anciens docteurs (64), particulièrement des deux saints qui ont constamment passé pour les principaux patrons de la grâce efficace, et que le pape Alexandre VII donne expressément pour tels dans le bref célèbre où il félicite la Faculté de Louvain de suivre « leur très sûre et inébranlable doctrine » (65) : saint Augustin et saint Thomas.

Le premier, dont certains molinistes veulent impudemment tirer à eux l'autorité (66), tronquant ses textes ou en dénaturant le sens par toutes sortes d'interprétations embrouillées et subtiles (67), fait assez paraître son sentiment dans les

---

saint Paul déjà cité (*Philipp.* II, 13) ou bien de l'Evangile : *Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum* (JOAN. VI, 44 et 66) ; ou encore : *Omnis qui audivit a Pater et didicit, venit ad me* (JOAN., VI, 45), etc., etc.

(64) Le témoignage des Pères et Docteurs (depuis les Pères grecs jusqu'au P. Gibieu ou au cardinal Noris) relativement à la grâce efficace par elle-même ne se trouve qu'incidemment et partiellement rapporté par Arnauld dans l'*Apologie pour les Saints Pères* (liv. IV, V, VI) où il s'agit surtout de montrer que les Pères ont été unanimes à rejeter la *Grâce donnée à tous*. (Au sujet des Pères grecs, v. surtout, t. XVII, p. 580-583 ; t. VII, p. 558.) Ce point, au contraire, est traité avec beaucoup de suite et de méthode dans le t. I de la *Tradition de l'Eglise Romaine*. (T. I, p. 256 et suiv., 265 et suiv., 276 et suiv.) Il va de soi que dans les ouvrages où il défend plus spécialement la Grâce efficace (et entre autres dans le livre VII de l'Apologie pour les Saints Pères) Arnauld ne manque point de citer abondamment les principaux Pères (saint Augustin, saint Bernard, saint Anselme, saint Thomas, etc.), qui sont ses autorités sur ce chapitre. V. notamment les Ecrits (des t. XIX et XX composés pour la défense de la 2e Lett. à un Duc et Pair, et (t. VII) la XIIe Déf. de la Trad. de Mons. Il n'est pas sans intérêt d'observer qu'Arnauld invoque spécialement l'*Imitation de Jésus Christ*. (T. VII, p. 634.)

(65) C'est le bref du 7 août 1660. Dans ce bref, adressé à la Faculté qui s'était rendue célèbre par sa censure de Lessius, et par sa défense de la grâce efficace, Alexandre VII engage les docteurs de Louvain à continuer d'enseigner et de suivre les opinions de saint Augustin et de saint Thomas : *De reliquo non dubitamus quin præclarissimorum Ecclesiæ Catholicæ Doctorum Augustini et Thomæ Aquinatis inconcussa tutissimaque dogmata sequi semper, ut asseritis, et impensè revereri velitis, quorum profecto sanctissimorum virorum penes Catholicos universos ingentia et omnem laudem supergressa nomina novi præconii commendatione planè non egent.* (In t. XXXI, p. 199-200. V. aussi t. VII, p. 21, etc.)

(66) V. t. XIX, p. 64. — (67) Le principal art des molinistes est d'invoquer des textes de saint Augustin, où, — comme dans le fameux passage du *De Spirit. et lit.*, cap. 14, sur lequel Malebranche a édifié sa théorie de la liberté (v. notamment le Ier Ecl. de la Recherche de la Vérité), — il est dit que la foi, l'observation des commandements, le consentement à l'appel divin, dépend de la volonté humaine : *Con-*

ouvrages composés durant la dernière partie de sa vie, dans le temps qu'il se déclare lui même purgé des erreurs pélagiennes qui entachaient encore son livre du *Libre arbitre* (68). Et ce sentiment, tel qu'il ressort du *De Nat. et Grat.*, du *De Grat. et lib. arbit.*, des *4 lib. ad Bonif.*, du *De Grat. Christi*, du *De Corrept. et Grat.*, du *De Prædest. Sanctorum*, du *De Dono Perseverantiæ*, pour ne rien dire des *Lettres*, a été résumé par le pape Clément VIII, dans l'Écrit présenté aux Congrégations *De Auxiliis*, en quelques formules très fidèles : « Selon saint Augustin, il y a une grâce efficace, et même très efficace. » « Cette grâce tire son efficacité de la Toute-Puissance de Dieu, et de l'empire que sa Majesté suprême a sur les volontés des hommes. » — « Par cette grâce, selon saint Augustin, Dieu, étant Tout-Puissant comme il est, forme dans le cœur des hommes le mouvement même de leur volonté, faisant qu'ils veuillent le bien au lieu qu'ils ne le voulaient pas auparavant. » « Dieu répand cette grâce efficace dans nos cœurs par l'opération du Saint Esprit, en une infinité de manières très secrètes et très cachées. » — « L'effet de cette grâce efficace est certain et infaillible (69). »

Quant à saint Thomas, les molinistes devraient rougir d'oser seulement prononcer son nom en pareil sujet (70) : vu que ce

---

sentire autem vocationi Dei vel ab eà dissentire propriæ voluntatis est. La réponse ordinaire d'Arnauld consiste à dire qu'assurément les textes en question mettent en lumière le rôle de la volonté humaine; mais que les molinistes oublient les autres textes, complémentaires de ceux-ci, où saint Augustin déclare que la volonté n'agit qu'autant qu'elle est *préparée* par le Seigneur : *Credere vel non credere est in arbitrio voluntatis humanæ; sed in electis præparatur voluntas a Domino.* (*De Prædest. Sanct.*, cap. 5). Et cette *préparation* ne concerne pas seulement la faculté de vouloir (comme ferait une grâce simplement suffisante), elle va à former en nous l'acte même du vouloir (*De Corrept. et Grat.*, cap. 8; lib. I *ad Bonif.*, cap. 18.) V. sur toutes ces discussions le liv. VI de l'Apol. pour les Saints Pères; par ex. p. 563 et suiv ; Cf. t. XXXIX, p. 96 et suiv., et t. XXXIX, p. 471. C'est précisément de cette manière que Jansénius explique le texte du *De Spirit et lit.* dont fera état Malebranche, et aussi d'autres analogues. V. JANSÉNIUS, lib. II, *De Grat. Christi* cap 34.

(68) V. t XXXIX, p. 100 — (69) Ecrit de Clément VIII en appendice à la 2e Apol de Jans, t. XVII, p. 685. Arnauld se réfère souvent à ces formules, dans sa polémique touchant la Grâce efficace V. notamment t. XVII, p. 199-200; t. XVIII, p 548-549; t VII, p. 631-632, etc.

(70) V. t. XVIII, p. 5 4 et suiv. Le Dr Morel, entre autres, prétendait interpréter saint Thomas dans le sens moliniste. On peut voir par

saint établit partout, avec plus de précision peut-être encore que saint Augustin, la nécessité d'un secours qui meuve la volonté, non d'une motion générale et bornée à la puissance, mais d'une motion spéciale, obtenant toujours et infailliblement son effet déterminé. *Movet Deus specialiter aliquos ad aliquid determinatè volendum quod est bonum, sicut in his quos movet per gratiam* (71), et l'obtenir par la vertu de la puissance divine, *Deus immutabiliter movet voluntatem, propter efficaciam virtutis moventis, quæ deficere non potest* (72).

Il serait aisé de joindre aux noms de saint Augustin et de saint Thomas ceux de tant d'autres théologiens considérables qui se sont fait gloire de suivre leurs leçons (73) : depuis les papes saint Célestin, saint Léon et saint Grégoire, jusqu'à Estius aux savantes Facultés de Douai et de Louvain (74) ; depuis les mystiques tels que l'auteur de l'*Imitation de Jésus-Christ* (75) jusqu'au P. Gibieuf, de l'Oratoire (76) ou au P. de Noris (77), de l'ordre des Augustins, sans oublier cet ordre fameux de Saint-Dominique qui se fait gloire d'avoir fourni à la grâce efficace, avant, pendant et après les Congrégations *De Auxiliis*, ses plus puissants défenseurs (78).

---

l'exemple de Schneemann que les molinistes modernes sont loin d'avoir renoncé à cette prétention.

(71) SAINT THOMAS, Iª IIæ, qu. 9, art. VI, ad. 3. — (72) Cité *in* t. XIX, p. 662. Sur la doctrine de saint Thomas touchant l'efficace de la grâce, v. t. XX, p. 39 et suiv.; t. XX, p. 197 et suiv., 227 et suiv.; t. XVIII, p. 514 et suiv.; et t. XX, les *Vindiciæ S. Th.*, surtout p. 572 et suiv.

(73) V. notamment : t. XX, p. 192 et suiv.; t. VII, p. 633 et suiv. ; t. XVIII, p. 407 et p. 434 et suiv., p. 494 et suiv., p. 514 et suiv. — (74) Estius est un des théologiens dont Arnauld invoque le plus souvent l'autorité : Sur les Censures de Louvain et de Douai, v. en particulier : t. XVI, p. 257-263 ; t. XVII, p. 510-517 ; t. XVIII, p. 536-547 ; t. XVII, p. 783-797 ; t. XX, p. 199. Cf. Trad. de l'Egl. Rom., t. II, p. 162-168, etc.

(75) V. t. VII, p. 634. V. en particulier le livre III de l'*Imitation*, cap. 9 et 10; et le cap. 55, qui a pour titre : *De corruptione naturæ, et efficacià gratiæ divinæ*. Cf. Trad. de l'Egl. Rom., t. I, p. 480-490. — (76) Sur le P. Gibieuf, v. particulièrement t. XVII, p. 249 et suiv., et p. 404 et suiv. Cf. Les Lettres de Jansénius à Saint-Cyran où Gibieuf est désigné sous le nom de *Sémiriste* et p. 404 et suiv. — (77) Noris est plusieurs fois cité avec éloges par Arnauld dans sa correspondance, en particulier dans une lettre à Nicole (17 juillet 1692) publiée pour la première fois par Mˡˡᵉ Gazier dans le *Mémorial d'histoire religieuse*, nov. 1921. Sur la doctrine de Noris, v. notre t. III, ch. I.

(78) V. notamment t. XVII, p. 187 et suiv. Nous aurons l'occasion, dans

Mais pour connaître, en une matière aussi importante, les véritables sentiments de l'Eglise, point n'est besoin d'examiner anneau par anneau la chaîne des docteurs qui se sont faits ses interprètes. Il suffit, comme nous l'avons indiqué précédemment, d'écouter l'Église elle-même, l'Église parlant dans ses oraisons liturgiques, l'Église animée du Saint-Esprit qui, suivant le mot de l'apôtre, prie en elle et la fait prier (79).

Or considérons en quels termes l'Église prie Dieu, par exemple pour la conversion des infidèles. Elle ne le supplie pas seulement de les appeler, mais encore de faire qu'ils se rendent à son appel (80). Elle ne lui demande pas de leur donner une grâce qui dépende de leur libre arbitre, les laissant croire ou ne croire pas selon qu'il leur plaît ; mais elle lui demande qu'il leur donne la foi même, qu'il les fasse croire, et qu'il les rende fidèles. La preuve en est qu'elle ne se croit jamais exaucée, sinon lorsque ces infidèles sont effectivement convertis. Ce que l'Église implore, c'est donc bien, — étant impossible que Dieu leur donne la Foi et qu'ils ne l'aient pas, que Dieu les fasse croire et qu'ils ne croient pas, que Dieu les rende fidèles et qu'ils ne soient pas fidèles, — la grâce par laquelle, comme dit saint Augustin, Dieu les convertit à soi avec une facilité toute-puissante, *quà eos ad seipsum omnipotentissimà facilitate convertit ac volentes ex nolentibus fiunt* (81).

Mais l'Église ne prie pas seulement pour obtenir de Dieu des faveurs. Elle prie aussi pour le remercier après avoir obtenu. Et de quoi peut-elle le remercier, par exemple, dans la conversion d'un infidèle (82)? D'avoir donné à cet infidèle une grâce *suffisante* au sens moliniste, avec laquelle l'homme a été à même de se convertir, mais avec laquelle aussi il lui eût été loisible de ne se convertir point? Alors il n'y aurait pas plus

---

le ch. II de notre t. III, de montrer quels ont été les rapports personnels et doctrinaux entre Port-Royal et l'ordre de Saint-Dominique. Tout le monde connaît, d'autre part, l'apostrophe célèbre de Pascal aux dominicains, à propos de leur alliance équivoque avec les jésuites « pour perdre M. Arnauld » : « Allez, mes Pères, votre Ordre a reçu un honneur qu'il ménage mal, etc... » (2e Provinciale.)

(79) V. t. XVI, p. 269. Sur le sens et l'enseignement de ces prières de l'Eglise, v. t. XVIII, p. 826 et suiv.; t. XX, p. 203. Cf. Trad. de l'Egl. Rom., t. I, p. 248-249 et suiv. — (80) V. t. XVIII, p. 826. — (81) *Ibid.*, p. 830. — (82) V. sur tout ce qui suit, t. XVIII, p. 833.

de raisons de remercier Dieu pour cet infidèle qui s'est converti que pour cet autre à qui il n'a pas plu de se convertir, quoiqu'il ait reçu la même grâce que le premier. En réalité ce n'est pas proprement pour avoir reçu une grâce suffisante que notre infidèle est devenu fidèle, c'est pour y avoir consenti (83). Il faudrait donc que, lorsque l'Église remercie Dieu d'une conversion, ce fût à cause du consentement que le libre arbitre a apporté à la Grâce : et c'est ce qu'elle ne pourrait faire sans se moquer de Dieu, si elle croyait, comme les molinistes, que ce consentement à la Grâce n'est point l'effet de la Grâce même (84). — Rien ne sert de dire que cet infidèle n'aurait pas pu se convertir sans la grâce suffisante. Le semi-pélagien Vital avouait aussi que les payens ne pouvaient croire si Dieu ne leur faisait connaître ses vérités ; il admettait deux choses dans leur conversion : « une suasion et une invitation qui précédait, et le consentement qui suivait (85) ». Mais parce qu'il voulait, comme les molinistes, que toutes ces instructions, ces suasions et ces invitations n'eussent d'effet qu'autant qu'il plaisait au libre arbitre, saint Augustin l'accuse de ruiner les prières que l'Église fait pour la conversion des infidèles et les actions de grâces qu'elle rend à Dieu lorsqu'ils ont embrassé la Foi (86). Il est aisé de voir que l'argument de saint Augustin vaut, non seulement contre les semi-pélagiens du genre de Vital, mais contre tous ceux, molinistes, congruistes, ou sectateurs du P. Malebranche, qui prétendraient trouver dans nos bonnes œuvres un mouvement, si faible fût-il, qui relevât de l'homme seul, et fût indépendant de la volonté divine. Pour ne point se moquer de Dieu en lui rendant grâces de la conversion des infidèles, il faut reconnaître sincèrement que c'est son ouvrage. Et ce n'est pas reconnaître sincèrement que c'est son ouvrage, de croire qu'il présente aux infidèles une grâce avec laquelle ils se convertissent s'ils veulent, sans que cette grâce fasse qu'ils veuillent se convertir : il faut croire que c'est Dieu, comme parle saint Augustin, qui, par la vertu efficace de son secours, change tellement leurs volontés qu'il leur fait vouloir ce

(83) *Ibid.* — (84) *Ibid.* — (85) V. Aug., *Ep. 216 à Vital (al. 107)*. — (86) V. t. XVIII, p. 833 et p. 662-663.

qu'auparavant ils ne voulaient pas ; Dieu qui, agissant dans leur cœur et sur leur volonté, fait qu'effectivement ils croient et se convertissent (87).

La Grâce simplement suffisante des molinistes donne le *pouvoir* et non l'*effet*. Ce n'est point cette grâce de *peut-être* (88) qu'ont en vue les oraisons de la liturgie. Qu'on prenne au hasard quelqu'une d'entre elles, celle du Vendredi Saint, par exemple (89), ou bien encore l'Hymne de la Trinité dans le Nouveau Bréviaire de l'Église de Paris, solennellement approuvé et autorisé par l'archevêque :

Da posse quod jubes, Pater ;
Da scire, Fili, quod jubes ;
Fac corde toto, Spiritus,
Nos velle quod probas bonum (90).

N'est-il pas clair que le pouvoir dont il s'agit ici, c'est un pouvoir de faire le bien accompagné de la connaissance de ce bien que nous devons faire, et de la pleine et entière volonté de le faire (91)? Et il en va de même d'une infinité d'autres prières, de la messe ou des offices des dimanches (92). Nous prions Dieu « qu'il fasse entrer dans nos cœurs l'amour de son nom ; qu'il se soumette nos volontés rebelles; qu'il fasse que nous brisions la dépravation de notre volonté, que nous accomplissions en toutes choses et exactement ses commandements, qu'il nous donne de vouloir et de pouvoir » (93). Nous lui demandons, comme le remarque saint Augustin commentant les paroles de l'apôtre, non de pouvoir ne rien faire de mal, mais de ne faire effectivement aucun mal; non de pouvoir faire le bien, mais de faire effectivement le bien (94). Voilà ce qu'attendent tous les chrétiens, et les molinistes comme les autres (95), quand ils s'adressent à Dieu : le pouvoir joint à l'effet, *possibilitatem cum effectu*, le don actuel de la bonne volonté. Il faut donc, comme le remarque le pape Innocent I[er],

(87) V. t. XVIII, p. 834-835.

(88) Sur cette *grâce de peut-être*, v. t. XVIII, p. 840-841.

(89) V. *Trad. de l'Égl. Rom.*, t. I, p. 246-252. — (90) V. t. VIII, p. 351 et suiv. — (91) *Ibid.*, p. 367. — (92) V. une liste de ces prières *in* t. XVI, p. 267-269. — (93) V. t. XX, p. 203-205. — (94) AUG., *De Grat. Christ.*, cap. 15 : *Non ait Apostolus: Oramus ut possitis nihil mali facere, sed : ne quid faciatis mali; nec : ut possitis bonum facere, sed : ut bonum faciatis.* (*In* t. XX, p. 203.) — (95) V. t. XVIII, p. 828. Cf. plus haut, p. 200.

à moins de renverser les prières de l'Église, que nous rapportions à la faveur divine, avec les avertissements, les bonnes pensées, les pieux désirs, et tous les autres secours semblables, l'usage même de ces secours. Il faut que nous reconnaissions à la grâce cette vertu d'entraîner par elle-même la coopération du libre arbitre, et d'agir avec une force invincible sur les cœurs les plus rebelles (96).

Telle est la véritable grâce du Christ (97). Elle n'attend pas comme celle d'Adam, que l'homme veuille, elle change sa volonté et fait vouloir celui qui ne voulait pas. Elle ne dépend pas du consentement de l'homme, elle produit en lui son consentement (98). Ce n'est pas l'homme qui la détermine et qui l'applique, c'est elle qui le détermine et qui, suivant la parole de saint Paul, « l'applique à tout bien » (99).

---

(96) V. t. XX, p. 203-205. Après une série de citations des prières de l'Eglise (p. 267-269) tirées des offices des dimanches, de la messe, etc., et dans lesquelles l'Eglise demande à Dieu de changer les volontés mêmes Arnauld conclut : « Si l'Eglise, animée du Saint-Esprit, qui prie en elle et le fait prier, ne met toute son espérance qu'en la grâce actuelle et efficace que Dieu envoie du Ciel ; si elle ne considère point ces prétendues grâces suffisantes et ces grands avantages du libre arbitre de l'homme, que les pélagiens ont tant vantés; mais ne parle que de sa faiblesse, que de sa misère, que de son impuissance pour le faire bien ; si elle ne demande pas aux pécheurs une grâce qui leur donne le pouvoir de se convertir s'ils le veulent, mais la volonté efficace de se convertir, mais leur effective conversion, le changement de leur volonté mauvaise, la victoire sur leur volonté rebelle ; si elle regarde cette grâce comme un don de Dieu, comme un feu spirituel et céleste qu'il fait descendre aussi véritablement dans le cœur de l'homme comme il fit tomber les langues de feu qui en étaient la figure sur la tête des apôtres au jour de la Pentecôte ; comme une influence qui vient d'en haut, qui n'est point attachée à la puissance du cœur, mais qui ne dépend que de la faveur du Ciel; comme un esprit nouveau, une âme divine, qui imprime les mouvements des sentiments divins dans l'âme de l'homme comme l'âme lui en imprime de raisonnables; les fidèles doivent-ils la regarder ailleurs que dans Dieu, non plus que l'Église, la rechercher avec moins de soin, la demander avec moins d'humilité, et l'espérer avec moins de confiance ? » (T. XVI, p. 269.) Arnauld rapproche ces textes de l'Ecriture par lesquels, l'Eglise disant à Dieu : « Seigneur des Vertus, convertissez-nous » (psaume 79e), Dieu dit à l'homme : « Convertissez-vous à moi et je me convertirai à vous. » (Zach., cap. I, v. 3, Jerem., Thr., V, 21), et le mot de saint Augustin qui répond : « Convertissez-nous, Seigneur, et nous nous convertirons à vous. » (*Ibid.*, p. 269).

(97) V. t. XVI, p. 113. — (98) *Ibid.* — (99) *Hebr.*, XIII, 21. *Ibid.*, p. 113-114.

Or cette grâce, la seule qui nous soit utile (100), la seule que l'Église implore, est aussi la seule que l'Église reconnaisse (101).

De même en effet qu'avant la chute il n'y avait point d'autre grâce que l'*auxilium sine quo non* soumis au libre arbitre, de même aussi, après la chute, il n'y a point d'autre grâce (au moins en fait de grâce intérieure actuelle) que l'*auxilium quo*, ou *grâce efficace par elle-même* (1).

A ce point se réduit, pour nombre de théologiens, le vif du débat. Pressés par les témoignages de l'Écriture ou des Pères, ou par l'évidence de certains faits (tels que la conversion de saint Paul), ils sont contraints d'admettre que Dieu peut, lorsqu'il lui plaît, toucher les cœurs et mouvoir les volontés par une grâce invincible. Mais ils se retranchent dans cette opinion que pareille grâce est exceptionnelle, et qu'ordinairement, pour le commun des hommes ou pour le commun des œuvres, Dieu use de grâces simplement suffisantes.

Ainsi Lessius, renouvelant, semble-t-il, une opinion de Catharin, distingue une classe de privilégiés, saint Paul, sainte Madeleine, la sainte Vierge, les apôtres après l'infusion du Saint-Esprit, et tous ceux qui ont été, comme il dit, « confirmés en grâce » : à ceux-là, Dieu fait faire le bien par une motion efficace toute spéciale, qui détermine infailliblement leur volonté ; mais la masse reçoit une aide beaucoup moindre, qui laisse le libre arbitre absolument intact (2).

De même M. Habert professe que dans l'état de nature déchue il y a place et pour une grâce suffisante au sens moliniste, et pour une grâce efficace par elle-même ; que celle-ci est un don infiniment précieux, mais non indispensable, et que sans elle, avec une grâce qui n'opère pas invinciblement en eux le vouloir, mais de laquelle ils se servent s'ils veulent, les

(100) V. t. XVI, p. 113. — (101) *Ibid.*

(1) V. t. XVII, p. 196. Arnauld distingue expressément ces deux questions : 1° quel est le pouvoir de la grâce efficace sur la volonté ; 2° s'il n'y a point de grâce qui ne soit efficace. (*Ibid.*, p. 181.)

(2) V. les Propositions 10 et 13 de Lessius condamnées par la Faculté de Louvain ; t. XVII, p. 791. Cf. SCHNEEMANN, p. 360.

justes ont de quoi bien vivre et accomplir tous les commandements (3).

De même enfin le P. Thomassin. Il admet une grâce efficace, qu'il conçoit à la vérité d'une manière assez différente de celle de saint Augustin et des Pères, puisqu'il la fait consister dans un amas de secours dont chacun, pris en particulier, peut être surmonté, mais dont la réunion vient à bout de toute résistance (4). Seulement cette grâce efficace, ou plutôt cet assemblage déterminant de grâces, Dieu ne nous en fait pas toujours

---

(3) V. t. XVII, p. 204-205, p. 209, p. 228-229. — (4) C'est l'opinion exposée par Bossuet sous le nom de doctrine de la *contempération* dans l'article VII du *Traité du Libre Arbitre*. Cf. l'article *Congruisme*, de Quilliet, dans la *Dict. de th. cath.* — L'éditeur d'Arnauld expose ainsi le système de Thomassin : « Il (le P. Thomassin) suivait la doctrine de saint Augustin et saint Thomas sur la prédestination. Mais sur la nature de la Grâce, il avait des idées particulières. Il prétendait qu'elle n'était efficace par elle-même que pour certaines actions, comme la conversion et la persévérance finale. Encore ne faisait-il consister cette efficacité que dans ce qu'il appelait l'amas et la réunion des secours divins, et non dans la nature propre de la grâce particulière de la conversion et de la persévérance. » T. X, préf. Hist. et Crit., p. XVIII, XIX. Les *Mémoires sur la grâce* de Thomassin parurent pour la première fois en 1668, à Louvain; réédités et augmentés à Paris, en 1682. Les *Dogmes théologiques*, dont le 1er volume parut à Paris en 1681, soutiennent la même doctrine. C'est à ce propos (au sujet du 1er tome des *Dogmes théologiques*) qu'Arnauld composa ses *Remarques* (juin 1684) sur les contradictions du P. Thomassin. Nous voyons, par les lettres de Nicole du 5 mai et 16 sept. 1684, qu'Arnauld avait d'abord eu l'intention de ne pas écrire contre le P. Thomassin, parce qu'il estimait que celui-ci était d'accord avec eux sur les points essentiels, et notamment pour condamner le système de Malebranche. Arnauld écrivit, cependant, contre Thomassin, et la même année (t. X, p. 442-452), sous forme de lettre, un opuscule qui ne fut édité qu'en 1715 (2e vol. des Ecrits sur la grâce générale). (On ne sait à qui cet opuscule était adressé.) Toujours est-il qu'Arnauld en parle plus tard à plusieurs reprises, dans des lettres où il s'exprime d'ailleurs sur le compte de Thomassin en termes fort dédaigneux. V. t. III, p. 321-322 et p. 561. V. aussi les lettres de Nicole où il assure qu'Arnauld n'a pas l'intention d'écrire contre Thomassin. (Malebranche avait dit à Thomassin qu'Arnauld voulait les attaquer l'un et l'autre, v. t. II, p. 412, et surtout p. 451-452.) Dans cette seconde lettre, Nicole dit, à propos du 2e tome de *Attributis* des *Dogmes théologiques* (c'est le *premier* que visaient les *Remarques* d'Arnauld de juin 1684), qu'il n'y a pas lieu de les attaquer : 1° parce qu'il est bien plus important d'attaquer Malebranche (évidemment beaucoup plus contraire à l'orthodoxie), contre lequel précisément Thomassin se déclare; 2° parce que Thomassin « parle partout de la manière la plus favorable de M. Arnauld, et il y aurait de la dureté à l'incommoder ». A noter que dans sa *IXe Lettre au P. Malebranche* (1685) Arnauld oppose à Malebranche, touchant l'immensité de Dieu,

bénéficier. Il la réserve pour les occasions où nous avons à vaincre des tentations particulièrement redoutables, ou à espérer des vertus héroïques. Ces cas exceptés, il nous dispense de simples secours *sine quo non* qui ne nous font agir invinciblement, et avec lesquels, néanmoins, s'accomplissent, en fait, la plupart des bonnes œuvres des justes (5).

Toutes ces opinions ont été réfutées d'avance par les divers arguments qui nous ont permis de démontrer la nécessité d'une grâce efficace par elle-même. Car il n'est pas un de ces arguments qui n'établisse en même temps que, dans l'état de nature déchue, toute grâce a ce caractère (6).

Si l'on se reporte aux deux considérations essentielles que nous avons tirées de saint Augustin : d'une part celle de la faiblesse de la volonté, désormais incapable d'aucune justice propre; d'autre part celle de l'orgueil humain, auquel la régénération ne doit fournir aucun prétexte à s'élever, on trouvera

---

l'autorité de son confrère Thomassin, qu'il cite, et dont il parle fort élogieusement (t. XXXIX, p. 151-152). Arnauld parle encore avec éloges du *P. Thomassin* et de son traité *De Verbo Incarnato* à propos des Images de Dieu *in* t. IX, p. 388-389. Le P. Thomassin fut le maître du P. Le Porc, contre lequel Arnauld écrivit. V. sur Thomassin : Sainte-Beuve, Port-Royal, t. V, p. 333-334 (au sujet de son entrevue avec Pascal, v. *Ibid.*, t. III, p. 81).

(5) V. t. X, p. 444. La pensée de Thomassin a été suivie par du Plessis d'Argentré, Tournely, etc... C'est aussi celle du P. Le Porc, dans son livre *les Sentiments de saint Augustin opposés à ceux de Jansénius*. V. t. XXXIX, p. 553-554. Voici ce que dit le P. Le Porc dans cet ouvrage (IIe part., chap. XVI, n° 4), à propos de la grâce de la *persévérance finale :* « Cette grâce, qui n'est que pour les prédestinés, qui soit donnée au juste dans un moment particulier n'est pas une motion et une grâce particulière, soit celui de sa mort, soit un autre : mais c'est tout cet amas de grâces extérieures et intérieures, dont Dieu le favorise depuis le moment de sa dernière justification jusqu'à celui de sa mort : tantôt redoublant ses forces d'une manière très considérable, tantôt en lui faisant naître des objets ou des occasions favorables; tantôt en l'enlevant de ce monde par une mort précipitée, mais surtout tranchant le fil de sa vie dans un temps auquel il le voit encore en état de grâce. » — « Il en dit autant, ajoute Arnauld, de la grâce de la conversion dans le même chapitre n° 8 »; et Arnauld n'établit aucune différence entre sa doctrine sur ce point et celle de Thomassin. T. XXXIX. p. 553-554. Cf. t. II, p. 451. A noter que la conception de Fénelon, dans ses *Dialogues sur le Jansénisme*, s'inspire beaucoup de celle-là.

(6) V. t. I, p. 169.

qu'elles ont une valeur absolument générale, et s'appliquent à toute sorte d'œuvres, comme à toute sorte des gens (7). N'est-ce pas à l'égard de tout bien, même le plus modeste, — et non pas seulement à l'égard des vertus éclatantes ou difficiles, — *nullum prorsus sive cogitando, siva volendo et amando, sive agendo faci unt bonum* (8), que notre libre arbitre est infirme et a besoin d'être mû *indeclinabiliter et insuperabiliter* (9)? N'est-ce pas tout mérite humain en tant qu'humain que Dieu a eu dessein d'abolir, nous apprenant par l'oraison dominicale, comme dit saint Augustin, qu'il ne nous a rien laissé qui puisse être un sujet de nous glorifier comme venant de nous (10)? Et n'est-ce pas dès lors en toute bonne œuvre qu'il faut reconnaître l'action de cette grâce à laquelle on rapporta entièrement le mérite parce qu'elle détermina entièrement la volonté (11)?

Non seulement, donc, les Pères n'ont nulle part indiqué qu'ils eussent distingué, dans l'état de nature déchue, une grâce simplement suffisante et une grâce efficace par elle-même. Mais leurs principes les plus assurés nous obligent absolument de proclamer cette dernière grâce indispensable pour chaque bonne action, — *ad singulos actus* — suivant le pape Clément VIII (12) — de quelque genre qu'elle soit, en quelque occasion que ce soit (13).

On peut inférer de là la vanité des efforts tentés par certains théologiens pour resserrer l'efficace de la Grâce dans des bornes particulières, soit qu'ils la réduisent au seul secours de la *persévérance finale*, soit qu'ils l'étendent à toutes les grâces d'action, à l'exclusion des *grâces de prière*.

La première opinion est celle que défendent, entre autres, avec M. Habert (1), le P. Petau, jésuite, et le P. Désirant,

---

(7) V. t. III, p. 614 et t. X, p. 446. — (8) Aug., *De Corrept. et Grat.*, cap. 2. — (9) V. t. XVIII, p. 764-765 et p. 769.

(10) Aug., cap. 7, *De Dono Persev.* V. t. X, p. 449. — (11) V. *ibid.* p. 447-450. — (12) V. t. XVII, p. 200. — (13) V. t. XVIII, p. 769.

(1) V. t. XVII, p. 206 et suiv., et p. 210 et suiv.

augustin (2), et à laquelle incline aussi, quoiqu'elle ne s'accorde guère avec l'ensemble de ses théories sur la nature de l'*adjutorium quo* (mais il n'en est pas à une contradiction près!) le P. Thomassin (3). Elle est née, manifestement, du désir d'éluder l'autorité de saint Augustin. On ne peut de bonne foi contester que dans le *De Correptione et Gratia*, plus clairement encore que dans ses autres ouvrages, saint Augustin n'ait enseigné l'existence et la nécessité d'un *auxilium quo* qui est sans contredit une grâce efficace par elle-même. Cela, il ne faut que des yeux pour le voir. On en convient donc. Mais, ajoute-t-on, cet *auxilium quo*, saint Augustin ne l'établit qu'à propos de la persévérance finale de laquelle seule il est question dans le *De Correptione ad Gratia*. S'il y a donc, pour l'homme déchu, une grâce qui n'est point soumise au consentement du libre arbitre, c'est uniquement le don de la persévérance finale. Et en quoi consiste ce don? Il consiste selon l'expression du P. Thomassin, *in solâ opportunitate mortis in statu gratiæ* (4), entendez : dans ce que le langage de la piété chrétienne appelle la *bonne mort*. Or de nous faire mourir pendant le temps que nous nous trouvons en état de justice, c'est assurément la plus grande faveur que nous puissions attendre de Dieu. Mais cette faveur n'est point de l'ordre de ces inspirations ou de ces motions que comporte, dans tous les autres cas, la *grâce actuelle*. La *grâce de la bonne mort* ne nous aide pas à vaincre les tentations, elle se borne à nous retirer de la vie au moment propice où nous venons d'agir bien. Certes, cette espèce de secours négatif n'est point soumis à la volonté ; mais encore bien moins la détermine-t-il ; la vérité est qu'il n'a aucun rapport avec elle. Et c'est pourquoi les molinistes les plus convaincus ne font point de difficulté d'admettre *l'auxilium quo* réduit à ces termes (5) : il ne saurait tirer à conséquence quant à l'ensemble de la doctrine de la Grâce.

(2) V. t. III, p. 612. Le P. Petau a développé son opinion en particulier dans son livre *Dissertatio de adjutorio sine quo non et adjutorio quo*, 1651. — (3) V. t. X, p. 443-444. — (4) *Ibid.*, p. 444. — (5) Ainsi en use Fénelon. V. son Instruct. Past. en forme de dialogue sur le système de Jansénius, IIe partie, lettres IX, X, XI. De même, parmi les molinistes de nos jours, le P. Portalié, dans son article *Saint Augustin*, du *Dict. de th. cath.*

Cette explication ne résiste pas à une lecture sérieuse du *De Correptione et Gratia*.

Qu'on regarde les chapitres 11 et 12. On y verra qu'incontestablement, saint Augustin entend, sous le nom d'*adjutorium quo*, un secours qui agit sur notre volonté même pour la fortifier et lui faire vouloir le bien. Et il n'a garde de le limiter à la persévérance finale. Au contraire, il marque formellement que nous avons besoin de ce secours tant pour embrasser le bien que pour y persévérer, *bonum recipere et perseveranter tenere* (6). Cela ne comprend-il pas tout le domaine concevable de la Grâce (7)? Comme il le dit ailleurs, la Grâce n'a et ne peut avoir que deux effets généraux : *ut homo accedat ad Deum, ut homo non recedat a Deo* : nous faire entrer dans le bien et nous convertir à Dieu, et nous faire persévérer dans le bien, ou empêcher que nous nous retirions de Dieu (8). Si donc, dans ce qu'il dit d'Adam, saint Augustin parle uniquement de la persévérance, c'est qu'Adam, ayant été créé dans la sainteté et l'innocence, n'avait pas à être converti en Dieu : « le premier homme n'avait pas besoin de la Grâce pour recevoir le bien, ne l'ayant pas encore perdu ; mais, pour demeurer dans le bien, il avait besoin du secours de la Grâce, sans lequel il ne l'eût pu faire en façon quelconque » (9). La persévérance comprenant généralement toutes les bonnes actions par lesquelles le juste se maintient dans la justice (10), était ainsi la seule grâce qui fût requise pour Adam innocent (11). Quant à Adam déchu, et aux hommes issus de lui, saint Augustin a si peu restreint pour eux la nécessité de l'*auxilium quo* à la persévérance finale, qu'au contraire, il présente cet *auxilium quo* comme indispensable pour toutes choses *et même* pour la persévérance finale (12). Dieu, dit-il, a voulu que ses saints ne pussent se glorifier en leurs propres forces de rien, *non pas même* du fait de persévérer dans le bien une fois acquis : *Ac per hoc* nec de ipsâ perseverantiâ boni *voluit Deus sanctos suos in viribus suis sed in ipso gloriari* (13). Et, continue-t-il, le

(6) Aug., *De Corrept. et Grat.*, cap. II. V. t. XVII, p. 211-212. — (7) *Ibid.*, p. 211-212. — (8) Aug., *De Dono Persev.*, cap. 7. V. *ibid.* — (9) Aug., *De Corrept et Grat.*, cap. 11. V. t. XVII, p. 208. — (10) *Ibid.*, p. 208. Cf. p. 227-228. — (11) *Ibid.*, p. 208. — (12) V. sur tout ce qui suit t. X, p. 448-449. — (13) Aug., *De Corrept. et Grat.*, cap. 12. Cf. *De Dono Persev.*, cap. 7 : *Nihil nobis reliquit in quo tanquam in nostro glorie-*

moyen que Dieu a pris pour cela consiste en ce qu'il ne confère pas aux justes un simple pouvoir *sine quo non* de persévérer s'ils veulent, mais qu'il opère en eux par un *auxilium quo* la volonté de la persévérance : *Ut ideo possint quia sic volunt, ideo sic volint quia Deus operatur ut velint* (14). Il faut donc que ce soit aussi, et à plus forte raison, par un *auxilium quo*, que Dieu fasse faire aux hommes toutes les œuvres antérieures à la persévérance finale dont ils pourraient être tentés de se glorifier (15).

Que signifie d'ailleurs, quand on y songe, cette opposition d'une grâce de la persévérance finale et d'une grâce des bonnes œuvres? Persévérer n'est pas quelque chose qui diffère de bien agir : c'est ne point cesser de bien agir. On ne persévère qu'en accomplissant fidèlement tous les commandements de Dieu; on ne manque à persévérer qu'en les violant (16). Le secours nécessaire aux hommes pour persévérer dans la justice doit se confondre avec celui qui leur permet d'accomplir les commandements, comme l'action par laquelle Dieu conserve le monde dans l'être est celle même par laquelle il l'a tiré du néant (17). Et il n'en va pas autrement de la persévérance considérée à sa conclusion, au moment où elle s'appelle la mort en état de justice. Dire que Dieu a donné à un homme la persévérance finale, c'est dire d'abord qu'il a fait à un certain moment que cet homme mérite, soit en résistant à quelque tentation, soit en accomplissant quelque action vertueuse, et ensuite qu'il a choisi ce moment pour le retirer de ce monde. La grâce du *bien mourir*, loin d'être d'un autre ordre que la grâce du *bien vivre*, la suppose, au contraire, et l'enveloppe. Et si celle-ci n'était qu'un *auxilium sine quo non* suspendu à la versatilité du libre arbitre, celle-là ne pourrait pas être un *auxilium quo* (18).

---

mur. Siquidem et ut *non discedamus a Deo ostendit non dandum esse nisi a Deo*. Cité *in* t. X, p. 448-449. (C'est Arnauld qui souligne.)

(14) Aug., *De Corrept. et Grat.*, cap. 12. — (15) V. t. X, p. 448. — (16) V. t. XVII, p. 229-230 et p. 231. — (17) *Ibid.*, p. 227. — (18) Si la grâce de la persévérance finale ne consistait qu'à nous faire mourir quand nous sommes en état de persévérance, on ne pourrait pas dire de cette grâce ce qu'en dit saint Augustin, que tous ceux qui l'ont ne manquent jamais de persévérer, *ut per hoc donum nonnisi perseverantes sint*. (*De Corrept et Grat.*, cap. 12.) V. t. VII, p. 449. — Cf. à ce sujet les remarques de l'abbé J. Martin dans son opuscule sur Petau. Paris, 1910,

On avoue que la grâce de la persévérance finale est efficace par elle-même : c'est donc qu'il n'y a point de grâce du Christ qui ne soit telle (19).

Non moins frivole est la prétention récemment avancée par M. Le Moine de professer à la fois une grâce suffisante pour nous aider à prier, et une grâce efficace pour nous aider à agir. Nous savons déjà que ce théologien, désireux de tempérer l'odieux du pur molinisme (1), et de se partager, par sa doctrine bigarrée (2), entre saint Augustin et Molina (3), n'admet de grâce commune à tous les hommes que celle de prière ou de foi commencée : celles des bonnes œuvres est à ses yeux spéciale, et réservée soit aux hommes qui ont usé de la première pour la demander, soit à quelques privilégiés à qui Dieu l'octroie d'abord, sans attendre qu'ils l'aient demandée. En cela il ne fait que suivre les sentiments de beaucoup de molinistes, et par exemple de Lessius. Où son opinion est vraiment nouvelle (4), et inconnue à l'École aussi bien qu'à la Tradition (5), c'est quand il veut distinguer ces deux grâces, non seulement quant à leur extension, mais quant à leur nature, faisant de la grâce de prière une grâce molinienne, qui a son effet ou ne l'a pas, selon qu'il plaît à la volonté (6), mais avouant que l'autre, dont nous avons besoin pour croire en Jésus-Christ, pour aimer Dieu et observer ses commandements (7), et qui, seule, est vraiment « médicinale » (8), doit être, selon l'enseignement de saint Augustin, efficace par elle-même (9). De savoir, au reste, en quoi il met exactement l'efficacité de cette dernière grâce, et ce qu'il entend par la « congruité » ou « motion morale » qu'il reconnaît en elle, c'est à quoi nous n'avons pas à nous arrêter (10). Le point capital,

p. 58-59. De son côté saint Thomas enseigne (*S. Th.* Iª IIªᵉ, qu. 109, art. 9 et 10) que le don de persévérance consiste en un secours par lequel Dieu *protège*, *dirige* et *meut* l'homme jusqu'à la fin (t. XX, p. 47). — (19) V. t. XVII, p. 210 et p. 230-231.

(1) V. t. XX, p. 135. — (2) *Ibid.*, p. 70. — (3) *Ibid.* — (4) V. t. XX, p. 191. — (5) V. t. XX, p. 135-136. — (6) V. les citations de Le Moine, *in* t. XVIII, p. 760. — (7) *Ibid.*, p. 70 et 760. — (8) *Ibid.*, p. 857. — (9) *Ibid.*, p. 759-760. — (10) *Ibid.*, p. 760. Le Moine semble avoir admis comme source de l'efficacité de la grâce d'action une sorte de *congruité intrinsèque* analogue à celle qu'admet Jansénius. V. p. ex. le texte que cite Arnauld :

en ce qui nous occupe, est cette opposition imaginée entre l'effet de la grâce « médicinale » et l'effet de la grâce « préparatrice ».

D'où prend-on cette opposition?

On ne peut se borner à répondre, avec M. Le Moine, que « la grâce qui fait vaincre » est distincte de celle « par laquelle on demande la force de vaincre » (11). Nul n'y contredit (12). Mais, de ce qu'elles sont distinctes, s'ensuit-il qu'elles soient d'essence différente dans leurs manières de secourir les âmes (13)? Que l'une soit la véritable et la propre grâce du second Adam, et que l'autre ne soit qu'une grâce étrangère, proportionnée au premier état du premier Adam (14)? Que l'une laisse le libre arbitre dans une pleine indifférence de croire ou de ne pas croire, de prier ou de ne pas prier, au lieu que l'autre le détermine invinciblement à bien faire (15)? Pourquoi donc attribue-t-on à la volonté humaine, dans la prière et dans la foi, une importance qu'on lui refuse partout ailleurs (16)? — C'est, assure M. Le Moine, l'opinion de saint Augustin. Et il est certain que saint Augustin a enseigné quelque chose de très semblable. Mais où? Dans des ouvrages tels que l'*Exposition de l'Épître aux Galates* ou le 3e livre du *Libre arbitre*, composés avant son épiscopat, à une époque où (comme il l'a reconnu lui-même plus tard) il n'était pas suffisamment instruit des mystères de la Grâce (17). Quand, par la suite, dans ses *Rétractations*, et dans ses livres du *Don de Persévérance* et de la *Prédestination des Saints* (18), il a examiné de nouveau la question, ç'a été pour répudier sa première solution, et la condamner comme une erreur pélagienne. A deux reprises, il déclare qu'il n'aurait jamais été dans ce sentiment, s'il avait su, ce que Dieu lui avait fait connaître depuis, que la foi par laquelle nous obtenons la grâce des bonnes œuvres n'est pas moins elle-même un don de Dieu que les bonnes œuvres, et

---

Efficax gratia quæ antecedit voluntatem nihil aliud est quam victrix delectatio sive congrua vocatio efficaciter determinans voluntatem. In t. XVIII, p. 602, note (c). — (11) *Ibid.*, p. 798. — (12) *Ibid.* — (13) *Ibid.*, p. 798-800 et p. 787-788.

(14) V. t. XVIII, p. 799. — (15) *Ibid.*, p. 602-603. — (16) *Ibid.* — (17) *Ibid.*, p. 603 et suiv. — (18) V. *Rétract.* spécialement lib. I, cap. 23; *De Dono Persev.* (cap. 10); *De Prædest. Sanct.* (cap. 3-4).

qu'il ne faut point mettre de différence entre croire et faire le bien, pour ce qui est de dépendre de la volonté et de la Grâce, l'un et l'autre dépendant en même façon et de la volonté et de la Grâce : de la volonté, parce qu'ainsi que nul ne croit s'il ne veut croire, nul aussi ne fait le bien s'il ne le veut faire; de la Grâce, parce qu'en l'un et en l'autre, c'est Dieu qui « prépare la volonté », c'est-à-dire qui nous fait vouloir : d'où il suit que comme nul ne fait le bien que celui que Dieu détermine par sa grâce à le faire, nul aussi ne croit que celui que Dieu détermine à croire (19). — Telle est l'opinion définitive de saint Augustin, que son disciple saint Fulgence a parfaitement expliquée en disant que pour bien agir nous devons demander à Dieu sa grâce, mais que nous ne la lui demanderons jamais si Dieu même ne nous la lui fait demander : *Quod tamen non possumus poscere, nisi Deus in nobis operetur et velle* (20). Quant à la doctrine de M. Le Moine, elle est bien, si l'on veut, de saint Augustin, mais d'un saint Augustin encore imbu de l'erreur même qu'il devait dénoncer et réfuter peu après chez les semi-pélagiens (21).

Et de fait, à regarder le fond des choses, les principes des semi-pélagiens et ceux de M. Le Moine sont identiques (22). La grande pensée de M. Le Moine est qu'il faut séparer radicalement, comme choses de caractère et d'origine toutes diverses, d'un côté la foi, la prière et tout ce qui prépare à la bonne vie, et de l'autre, les œuvres qui constituent la bonne vie elle-même; d'un côté, la santé de l'âme, et de l'autre la recherche que fait l'âme des remèdes et du médecin propres à lui rendre la santé. Pour guérir, la volonté corrompue ne saurait se passer de la grâce efficace, la seule vraiment « médicinale », la seule qui puisse être nommée absolument « grâce du Christ » (23). Mais le désir de la guérison et la recherche du médecin ne faisant point partie de la guérison, ce n'est point faire tort à la grâce médicinale du Christ que de croire

(19) V. le texte de *De Prædest. Sanct.*, cap. 3, cité *ibid.*, p. 605. — (20) *Dum praecipitur nobis ut velimus, ostenditur quid habere debeamus. Sed quia id ex nobis habere non possumus, admoneamur ut a quo nobis detur præceptum, ab ipso petamus auxilium. Quod tamen non possumus poscere, nisi Deus in nobis operetur et velle.* (Fulg., *De Verit. Prædest. et Grat.*, cap. 14. V. t. XVIII, p. 614.)

(21) V. t. XVIII, p. 606-607. — (22) *Ibid.*, p. 779 et suiv., p. 819 et suiv. Cf. t. XX, p. 156, etc. — (23) *Ibid.*, p. 779, 781.

que sans elle, à savoir avec une simple grâce suffisante, nous pouvons avoir ce désir et commencer cette recherche (24). — Les semi-pélagiens ne raisonnaient pas d'autre sorte : « Ils avouent, dit Hilaire, que nul ne peut, de soi-même, ni commencer ni achever de bonne œuvre; car ils prétendent que l'on ne doit pas compter entre les œuvres qui servent à la guérison de l'âme de ce que le malade, étant frappé de crainte et humilié, désire d'être guéri (25). » N'est-ce pas là le langage même de M. Le Moine? — Non, réplique ce docteur, car la foi, la prière et les commencements de la conversion, je les rapporte au libre arbitre aidé d'une grâce qui n'est pas, à la vérité, la grâce efficace, mais qui est pourtant un secours surnaturel; les semi-pélagiens les rapportaient à la seule volonté. — Mais il est visible que la différence, ici, n'est que de paroles (26). Car, certainement, les semi-pélagiens, en attribuant ces commencements de conversion au libre arbitre, et en refusant de les attribuer à la Grâce, n'ont prétendu exclure que la grâce efficace du Christ, non une grâce suffisante semblable à celle d'Adam telle qu'est la grâce de M. Le Moine et des autres molinistes (27). Ce qu'ils ne pouvaient souffrir, et ce qu'ils reprenaient si vivement dans le *De Correptione et Gratiâ* de saint Augustin, au rapport d'Hilaire (28), comme une nouveauté qui empêchait l'utilité de la prédication, c'est cette idée que l'homme a besoin, même pour croire, d'une grâce qui ne nous aide pas seulement à vouloir, mais qui nous fait vouloir, en sorte que nul n'a accès à la foi, ni, par suite, à la conversion, à moins que Dieu ne forme en lui la volonté même de croire, *nisi credendi voluntate donatâ* (29). Une grâce molinienne de prière semblable à celle qu'admet M. Le Moine, un secours donné à tous, et soumis au libre arbitre, avec quoi il soit loisible à chacun de se porter ou non vers Dieu, n'avait rien qui pût choquer les semi-pélagiens (30). Ils n'avaient aucune raison de la nier. Et

(24) *Ibid.*, V. les passages de M. Le Moine, rapportés par Arnauld. — (25) *Ep. Hilar. ad August.*, cité *ibid.*, p. 780. — (26) V. t. XVIII, p. 780. — (27) *Ibid.* — (28) *Ep. Hilar. ad August.* On sait que c'est pour répondre à ces critiques que saint Augustin a composé le livre *Du Don de Persévérance* et de la *Prédestination des Saints.*

(29) V. t. XVIII, p. 773-774. — (30) Molina ne déclare-t-il pas que si son système sur la Grâce avait été proposé aux semi-pélagiens, voire aux pélagiens, il eût été embrassé par eux sans difficulté? V. *Concord.*, qu. 23, art. 4 et 5., disp, I, memb. ult.

effectivement, ils ne l'ont pas niée. Le semi-pélagien Vital (nous l'apprenons par la lettre que lui adresse saint Augustin (31), admettait deux choses dans la conversion des infidèles : « une suasion et une invitation qui précédait », et « le consentement qui suivait ». Il voulait seulement, comme M. Le Moine, que suasions et invitations n'eussent d'effet qu'autant qu'il plaisait au libre arbitre, que « consentir ou ne pas consentir nous fussent tellement propres que si nous voulions nous consentions, sinon nous faisions que l'opération de Dieu n'avait point d'effet en nous » (32). — Que si M. Le Moine, pour se séparer à tout prix des semi-pélagiens, allègue que sa grâce « préparatrice » est une grâce intérieure, et celle des semi-pélagiens un secours purement extérieur, il use d'une vaine échappatoire (33). Ce qui était en question dans la controverse semi-pélagienne, ce n'était point du tout si la grâce qui nous est donnée avant la foi et avec laquelle nous croyons est intérieure ou extérieure, mais si cette grâce a la vertu de déterminer infailliblement notre adhésion et de nous faire « *ex nolentibus volentes* », ou si elle est telle que le libre arbitre la puisse rendre à son gré fructueuse ou stérile (34). Le grand reproche que saint Augustin et saint Prosper adressent aux semi-pélagiens est qu'ils font injure à Dieu en prétendant que notre volonté humaine puisse mettre empêchement à la volonté divine qui nous appelle à croire (35). Et, plus généralement, il n'est pas un des arguments dont les Pères se sont servis pour ruiner la fausse grâce semi-pélagienne qui ne porte également contre toute grâce, quelle qu'elle soit, dont l'effet est subordonné au libre arbitre (36). Par conséquent, que les semi-

---

(31) C'est la lettre 216 (*al.* 107). — (32) Aug., *Ep. ad Vital.* V. t. XVIII, p. 833. — (33) *Ibid.*, p. 841.

(34) « Etant pressés, dit Hilaire, des témoignages de l'Ecriture où il est dit que Dieu départit à chacun la mesure de sa foi, et autres semblables, ils répondaient que cela montrait seulement que celui qui commence à vouloir est déjà aidé de la Grâce, mais non pas que la grâce de la foi donne le vouloir même à tous ceux à qui elle est donnée, cependant que les autres, qui ne sont pas plus coupables qu'eux, n'ont aucune part à ce don, lesquels néanmoins pourraient être délivrés de la servitude du péché aussi bien que les premiers, si cette volonté de croire, qui a été donnée aux premiers, quoiqu'ils n'en fussent pas moins indignes qu'eux, leur avait aussi été donnée. » (*Ep. Hilar. ad Aug.*, cité et traduit par Arnauld. V. t. XVIII, p. 774.) — (35) *Ibid.*, p. 843-844. — (36) *Ibid.*, p. 841-842.

pélagiens aient ou non conçu leur grâce de la Foi comme intérieure, — et il paraît certain que plusieurs d'entre eux, à tout le moins, l'ont crue telle (37), — toujours est-il que sur le chapitre essentiel de leur doctrine, celui qui aux yeux de tous les Pères définit l'hérésie semi-pélagienne, celui qui était seul en discussion auprès de saint Augustin et de ses disciples, les semi-pélagiens sont parfaitement d'accord avec M. Le Moine : la volonté humaine, après la chute, conserve quelques restes de sa première vigueur, en vertu de quoi, bien qu'ayant besoin, pour les bonnes œuvres proprement dites, de la grâce efficace du Christ, il lui suffit, pour la prière et la foi commencée, d'une grâce semblable à celle de l'homme innocent.

Or c'est là une assertion insoutenable. Outre qu'elle est en contradiction avec le IIe Concile d'Orange, dont les canons, dirigés précisément contre les semi-pélagiens, ne mettent point de différence, pour ce qui est de l'impuissanee du libre arbitre déchu, entre « croire en Dieu », « aimer Dieu » et « faire le bien pour Dieu » (38), elle repose sur un principe ruineux au regard du simple bon sens. La prière et la foi commencée, assure-t-on, marquent seulement l'aspiration de l'âme vers celui qui lui doit rendre la santé perdue ; or le désir de la guérison est autre chose que la guérison, et ne procède pas de la même source ! — C'est confondre les maladies de l'âme avec

---

(37) *Cassien*, par exemple. Tel était l'avis du pape Clément VIII, qui en tirait, lors des Congrégations *De Auxiliis*, une objection à l'adresse des molinistes. V. t. XVII, p. 193. Cf. JANSÉNIUS, lib. VIII *De Hæresi Pelagianâ*, cap. 6, 10 et Παράλληλον, *nota* 42. V. aussi plus haut la note (10), à la page 351. — On sait que la 4e Proposition attribuée à Jansénius porte : *Semi-pelagiani admittebant prævenientis gratiæ interioris necessitatem ad singulos actus, etiam ad initium fidei*. V. sur cette question les divers écrits relatifs aux 5 Propositions, en particulier les Considérations sur l'Entreprise du Sr. Cornet, et surtout le Denys Raymond. Nous reviendrons sur ce sujet, avec détail, dans le ch. I de notre t. III. Arnauld a toujours pensé, comme Jansénius, que les purs molinistes s'éloignaient encore plus de la vérité que les semi-pélagiens, parce que ceux-ci jugeaient nécessaire à toutes les bonnes œuvres, sinon à la foi et à la prière, une grâce telle que saint Augustin le défendait, c.-à-d. une grâce efficace par elle-même. Au contraire, les purs molinistes n'admettent de grâce efficace par elle-même ni pour les bonnes œuvres, ni pour les commencements de la foi. V. JANSÉNIUS, Παράλληλον, *nota* 55-61.

(38) II, *Concil. Arausic.*, can. 25. V. t. XVIII, p. 821.

celles du corps. Quand nous souffrons d'une infirmité corporelle, quelque désir que nous ayons d'être guéris, nous n'en sommes pas moins malades, parce que la maladie est dans notre corps, et que le désir n'est que dans notre âme. Mais quand c'est notre âme qui est atteinte, et que sa principale infirmité consiste à ne pas connaître ses maux, et à s'y complaire, tandis qu'elle n'a qu'aversion et dégoût pour sa santé véritable : qui ne voit qu'alors le désir de la guérison fait partie de la guérison, puisque n'avoir point ce désir est une partie, et une partie considérable, de la maladie (39)? Ainsi argumente saint Prosper (40). Et, avant lui, les payens avaient déjà fait cette remarque; par la bouche de Sénèque, ils proclament que dans l'amour impur, et dans toutes les autres passions qui rendent l'âme malade, c'est un commencement de santé que de vouloir revenir à la santé : *Pars sanitatis velle sanari fuit* (41). — Est-à-dire que dans l'ordre spirituel on soit guéri dès là qu'on désire l'être? Non certes. La guérison de l'âme, comme celle du corps, ne se fait que par degrés (42). Et l'on peut juger que pour la maladie que le péché originel a communiquée à notre âme, il n'y a pas de guérison complète, si ce n'est dans le ciel (43). Point de juste en ce monde qui ne doive dire à Dieu tous les jours avec le prophète : « Seigneur, guérissez mon âme, car j'ai péché contre vous (44). » Il va de soi que ceux qui sont au premier moment de leur conversion ont encore bien plus de raison que les justes d'adresser au Seigneur cette prière. Mais aussi, à moins d'être ingrats envers le médecin dont ils recherchent l'assistance, ils doivent reconnaître que c'est déjà en eux un effet de la grâce qu'ils implorent, de ce qu'ils l'implorent: que c'est elle qui a commencé de les tirer de la léthargie dans laquelle ils seraient éternellement demeurés; que c'est elle qui leur a ouvert les yeux pour voir leur misérable état; qui leur a ouvert les oreilles du corps et du cœur pour écouter et appréhender les menaces que Dieu fait aux impénitents; et qui leur a ouvert la bouche pour former leurs gémissements et leurs prières (45). Oui, les premiers commencements du

(39) V. t. XVIII, p. 781. — (40) Contre Cassien. V. PROSP., *cont. Collat.*, cap. 23, *in* t. XVIII, p. 784. — (41) SEN., *Hippol.* V. t. XVIII, p. 781. — (42) V. t. XVIII, p. 781-783. — (43) *Ibid.*, p. 783. — (44) *Ibid.*, p. 782. — (45) V. t. XVIII, p. 783. C'est ce qu'exprime la célèbre formule du *Mystère de Jésus* : « Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais trouvé. »

salut, qui sont tous enfermés dans la foi (46), et jusqu'aux plus humbles efforts d'une âme qui s'essaie à revenir à Dieu, toutes ces choses marquent un degré de la guérison, et ne requièrent donc pas moins la *grâce médicinale du Sauveur*, que les plus belles actions des justes.

Il faut même ajouter qu'elles la requièrent bien davantage. Et c'est ici qu'éclate l'absurdité de ces maximes semi-pélagiennes, à première vue si conformes au sens commun. Quoi! N'est-ce pas quelque chose de plus grand d'accomplir les commandements de Dieu que de commencer seulement à croire en lui et à le prier? Et n'est-il pas naturel de penser que, pour ce qui est moindre, le libre arbitre soit moins insuffisant, et se contente d'un moindre secours? — Quand on parle de la sorte, on perd de vue la différence des conditions et des temps. A qui s'adresse la grâce de prière et de foi commencée, ou, comme parle M. Le Moine, la grâce « préparatrice »? A ceux qu'il faut, — le mot le dit assez, — *préparer* à bien vivre; à ceux qui ne sont point de vrais *fidèles*, soit qu'ils aient toujours vécu dans l'infidélité, soit que leur endurcissement les y fait tomber; à ceux qui ne pensent pas à Dieu, qui l'ignorent, ou qui ne se soucient point de lui. Pour un homme réduit à cet état, qui ne voit que le simple fait de commencer à se tourner vers Dieu est un ouvrage infiniment plus difficile que, pour un bon chrétien, l'exactitude à remplir ses devoirs (47)? Ceux qui en douteraient prouveraient par là qu'ils n'étudient guère ce qui se passe en l'homme (48). Tant de célèbres exemples de l'histoire ecclésiastique, celui de Clovis, celui de saint Patrice (49), celui de saint Augustin (50), montrent bien que, dans toute conversion, les préliminaires, — passage de l'infidélité à la foi, ou retour à la prière, — sont la partie la plus ardue à gagner, et celle où se manifeste le mieux

---

(46) V. t. XVIII, p. 827.

(47) Arnauld remarque dans l'*Apol. p^r les Sts Pères* (1650), qu'il est plus aisé de faire marcher un malade qui commence à se guérir que de donner à un mort quelque commencement de vie (t. XVIII, p. 808). — Nous avons déjà eu occasion de noter qu'après la condamnation de Jansénius, Arnauld, obligé à un langage plus exact, n'emploie plus ces comparaisons de l'homme déchu avec un mort. Il s'en tient à l'expression qui correspond précisément à sa pensée (et dont il se servait déjà dans sa *Tentative*), de *semivivus*.

(48) V. t. XVIII, p. 808. — (49) *Ibid.*, p. 812. — (50) *Ibid.*, p. 814.

l'action de la Grâce (51). Et l'expérience quotidienne ne confirme que trop cette vérité. — Mais, maintenant, rappelons-nous une fois de plus sur quelles considérations nous avons appuyé la nécessité d'une grâce qui se soumît la volonté au lieu de lui être soumise : sur la faiblesse de la volonté, incapable d'aucun bon mouvement propre, et par conséquent hors d'état de tirer parti d'une grâce livrée à son usage. Nous avons posé en principe que plus la volonté est faible, plus elle a besoin d'une grâce puissante, qui ne la laisse pas à elle-même, mais qui la détermine invinciblement à ce que Dieu désire d'elle (52). Or, de toute évidence, la volonté d'un infidèle qui aura été toute sa vie nourri dans l'idolâtrie, et dans la corruption de mœurs qui y est jointe, a plus de difficulté et d'empêchement pour embrasser la Foi, que la volonté d'un homme juste pour faire quelque aumône par esprit de charité, ou pardonner une injure; et la volonté d'un libertin qui, par une longue habitude du vice, a contracté un dégoût et un éloignement entier à l'égard des choses de Dieu, est, sans comparaison, plus impuissante pour gémir devant le Seigneur et implorer son secours que n'est la volonté d'un homme de bien pour remplir un devoir de piété (53). Puis donc qu'on admet qu'en face des tentations ordinaires de la vie, les justes ne peuvent se passer d'une grâce qui les fasse vouloir, il faut avouer qu'une grâce de cette sorte est beaucoup plus indispensable aux infidèles pour quitter leurs illusions et leurs erreurs, et aux pécheurs invétérés, pour s'éveiller de l'assoupissement profond qui les empêche de sentir leur mal et d'en souhaiter la fin (54). La grâce de prière, précisément parce qu'elle est la première de toutes les grâces, intéresse surtout les hommes dont la volonté est la plus abandonnée, et partant la plus infirme; elle doit donc être par excellence la grâce propre à dominer et à mouvoir cette volonté. Nous disions tout à l'heure : si la grâce par laquelle nous persévérons dans le bien est efficace par elle-même, à plus forte raison la grâce par laquelle nous accédons au bien (55). Nous devons dire à présent : si la grâce d'action est efficace par elle-même, à plus forte raison la grâce de prière (56).

---

(51) *Ibid.*, p. 808.
(52) V. t. XVIII, p. 817-818 — (53) *Ibid.*, p. 807. — (54) *Ibid.*, p. 817-818. — (55) V. plus haut, p. 390. Cf. t. XX, p. 136. — (56) V. t. XVIII, p. 817-818.

Reconnaissons ainsi, avec saint Fulgence (57), que c'est la même grâce médicinale et efficace de Jésus-Christ « qui se fait connaître, qui se fait aimer, qui se fait désirer, qui se fait demander »; la même qui nous tourne vers Dieu, qui nous convertit, qui achève notre conversion, qui la fortifie jusqu'à la persévérance finale; la même qui « ne trouvant point en l'homme aucune bonne volonté fait et produit tout ce que l'homme se trouve avoir de bonne volonté » (58); la même qui, sous toutes ses formes et dans toutes ses diverses opérations, comme le dit saint Prosper, a toujours pour effet de se rendre maîtresse du cœur des hommes, et de leur faire vouloir ce qu'ils ne voulaient pas auparavant : *Quasi non toto multiformis gratiæ opere hoc in omnium agatur animis, ut ex nolentibus fiant volentes* (59).

Vainement M. Le Moine et autres raffineurs du molinisme (60) tentent, à force de subtilités, d'établir des divisions dans la nature de la Grâce. Les Pères l'ont proclamé : la doctrine de la Grâce est « indivisible »; « on la rejette toute ou on la reçoit toute » : *Gratia tota repellitur nisi tota suscipitur* (61). Et, selon l'excellente parole du cardinal de Bérulle, c'est vouloir faire schisme dans la grâce de Jésus-Christ que de reconnaître en une chose la nécessité de sa grâce victorieuse et ne pas la reconnaître en l'autre (62).

Toute grâce de Jésus-Christ est efficace, et il n'y a, depuis la rédemption méritée par le Christ, pour faire le bien à quelque degré et de quelque façon que ce puisse être, point d'autre grâce que la grâce efficace.

---

(57) FULG., *De Verit. Prædest. et Grat.*, lib. I, cap. 16. V. t. XVIII, p. 788-789. — (58) V. t. XVIII, p. 788-789.
(59) PROSP., *cont. Collat.*, cap. 6; *ibid.*, p. 787-788. — (60) V. t. XX, p. 136. — (61) *Epist. ad Dem.*, cap. 7 V. t. XVIII, p. 757. — (62) *Ibid.*

II

LA COOPÉRATION DE LA VOLONTÉ A LA GRACE

Mais attribuer cette efficace à la Grâce n'est-ce pas réduire à l'état d'instrument passif la volonté humaine ? Si la Grâce nous pousse si puissamment (1), — *indeclinabiliter et insuperabiliter*, — comment sous une telle impulsion, conservons-nous cette faculté de *résister ?* — *posse dissentire si velit* — qu'affirment les Conciles et les papes ? Comment demeurons-nous *libres ?* En quoi sommes-nous, ainsi que parle l'apôtre, *coopérateurs* de Dieu (2) ?

Que nous puissions résister à la Grâce et qu'en effet nous y résistions souvent, c'est ce que l'expérience ne nous montre que trop. Que de gens sont touchés journellement, sans en témoigner rien par leurs actes, de pieuses affections et de

(1) V. à ce sujet, t. XVII, p. 180-181, 184-185. — (2) Ce mot d'*invinciblement* est de saint Augustin même, qui dit (*De Corrept. et Grat.*, cap. 12) : *Infirmis (Deus) servavit, ut ipso donante* invictissimè *quod bonum est vellent, et hoc deserere* invictissimè *nollent.* Arnauld rapproche ce passage de celui que nous avons déjà plusieurs fois cité : *insuperabiliter*, etc... ; et il conclut : « On ne peut douter que saint Augustin n'ait parlé partout de la grâce efficace, et qu'il ne l'ait appelée *invincible.* » (T. VIII, p. 361.)

saintes pensées qui éveillent en eux le dégoût du péché, l'inquiétude du salut, l'attrait vers le bien! Que de gens, à l'exemple de saint Augustin durant plusieurs années, éprouvent des désirs de se retirer de leurs funestes engagements et de changer de vie, qui ne laissent pas d'obéir à leurs passions et de s'abandonner à leurs fautes coutumières (1)! Ces bons mouvements sont incontestablement le fait de la Grâce, puisque de la Grâce procède tout ce que nous avons de bien, et que, pour ce qui est du bien, nous ne saurions rien faire ni rien penser par nous-mêmes, *non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est* (2). Il faut donc que dans tous les cas que nous venons de dire, la grâce du Christ soit présente à l'homme. Et cependant, l'homme n'y cède pas. Il va du côté de sa concupiscence. Il n'a pas le courage d'accomplir le sacrifice auquel il se sent incité... Voilà comment les meilleurs d'entre nous s'accusent d'avoir rejeté les inspirations de Dieu, d'avoir négligé de suivre ses mouvements, d'avoir manqué de docilité à la Grâce. Ils ont raison de parler de la sorte. Ils ont raison, car ce langage répond à une vérité dont leur conscience témoigne, et qui est incontestable (3).

Gardons-nous, cependant, d'en conclure que, dans tous ces cas, la Grâce a été absolument inefficace. Il importe de considérer qu'une même grâce peut avoir rapport à deux effets : l'un *prochain*, l'autre *éloigné;* l'un qu'elle produit réellement dans l'âme, l'autre qu'elle tend par sa nature à y produire (4). Toute grâce, étant « une inspiration d'amour qui nous porte à faire avec une sainte affection ce que Dieu commande », se traduit en nous par quelque désir du bien. Or tout désir tend

(1) V. t. XX, p. 259-260; t. XX, p. 61; t. XXI, p. 184; t. XIX, p. 23, etc. — (2) *II Cor. III, 5*. Cité *in* t. XX, p. 259. — (3) V. t. XXIII, p. 99. C'est là, remarque Arnauld, « ce que tout le monde entend par la résistance à la Grâce, et ce que le pape et les évêques ont dû entendre quand ils ont condamné cette proposition, comme étant de Jansénius : on ne résiste jamais à la Grâce intérieure ». C'est la 2e Proposition. V. t. XXI, p. 184. Arnauld est d'avis, contre les subtiles considérations proposées par Barcos, qu'il faut prendre les mots *résister à la Grâce* dans le sens usuel, qui est de *pas consentir à la Grâce*. V. t. XXII, p. 698-699.

(4) V. t. XXIII, p. 100. Cf. t. XVIII, p. 206; t. XXI, p. 184 et suiv.; t. XXXIX, p. 627; t. XIX, p. 84 et suiv.; t. XX, p. 59 et suiv. Cf. Jansénius lib. VIII *De Grat. Christi*, cap. 2; lib. II, cap. 27; lib. IV, cap. 16 et suiv.

à son accomplissement. Tout désir de se convertir tend à la conversion effective (5). Tout désir de secourir le prochain tend à donner effectivement l'aumône. Mais beaucoup de désirs avortent, et ne vont point jusqu'à l'acte, parce qu'ils sont arrêtés dans leur cours par quelqu'une des variétés de la concupiscence auxquelles ils s'opposent (6). Ils succombent, dans ce combat dont parle si souvent saint Augustin, entre la volonté spirituelle et la volonté charnelle : *Voluntas nova quæ mihi esse cœperat nondum erat idonea superare priorem vetustate roboratam* (7). Ils restent donc à l'état de desseins, de complaisances légères pour le bien, de velléités (8); ils n'atteignent pas au vouloir achevé, à la décision ferme, au plein et entier consentement, lequel est immanquablement lié à l'action même (9). Or, quand l'impulsion de la Grâce ne réussit pas à nous amener, à l'encontre de la cupidité, jusqu'à une résolution de ce genre, on a bien le droit de dire qu'elle a été privée de la fin vers laquelle elle était dirigée, et qu'en ce sens elle a été infructueuse. Encore est-il qu'en luttant contre le torrent de la concupiscence, elle en a ralenti la force; elle a excité dans le cœur un mouvement plus ou moins vif, une aspiration plus ou moins ardente, un commencement de bonne volonté et d'amour. Et cela est déjà un résultat positif (10).

Résultat, sachons-le bien, qui seul est proprement voulu de Dieu. De même en effet, que, dans l'homme qui reçoit la Grâce, nous venons de faire la différence entre le vouloir commencé et le vouloir achevé, de même aussi, en Dieu qui donne la Grâce, nous avons déjà appris à distinguer une *volonté antécédente*, simple souhait qui précède toute considération de circonstance particulière, qui n'enferme aucune préparation de moyens, et qui par là peut encore assez bien être nommée *velléité*, et la *volonté conséquente* ou *absolue*, *volonté agissante*, qui consiste dans le décret arrêté de faire telle chose déter-

---

(5) V. t. XXXIX, p. 627. — (6) V. les textes cités à la note 4. — (7) Aug., *De Confess.*, lib. VIII, cap. 5, cité *in* t. XX, p. 60. V. t. VII, p. 628; t. XXXIX, p. 627-628, etc. — (8) C'est l'expression de Jansénius dans le lib. II *De Grat. Christi*, cap. 27, cité notamment *in* t. XVII, p. 205-206.

(9) C'est pourquoi, remarque Jansénius, saint Augustin a l'habitude de donner à ce *vouloir parfait* le nom de *pouvoir*. Jansénius, *De Grat. Christ.*, lib. II, cap. 27, cité *in* t. XVII, p. 205-206. — (10) V. t. XXI, p. 184-188; t. XXXIX, p. 627-628, etc. Cf. t. X, p. 591-592.

minée dans telle occasion (11). La volonté antécédente se portant toujours à ce qui est de meilleur en soi, il est certain, quand Dieu donne à l'homme une grâce, si faible soit-elle, qui pousse à la conversion, que Dieu souhaite par cette volonté antécédente, et, pour ainsi dire, en principe, que l'homme arrive à la conversion complète (12). Mais il se peut bien aussi que, par sa volonté conséquente, Dieu, compte tenu de l'ensemble des fins qu'envisage la Providence, décide, en un certain cas, que la Grâce donnée se terminera à un mouvement de remords ou de bon propos non suivi d'action. — Le P. Malebranche se hâte un peu trop ici de crier à la « monstruosité » et au « désordre ». A quelles fins peuvent répondre des grâces infructueuses? Comment admettre qu'un être sage fasse ainsi des dons inutiles? Comment concevoir qu'il donne intentionnellement des secours trop faibles pour procurer le bien que sa bonté a certainement en vue? Le P. Malebranche en conclut que Dieu ne distribue point ses grâces par des volontés particulières (13). — Nous avons dit à quel point une telle conclusion était inadmissible. Mais les prémisses ne le sont pas moins. C'est une étrange témérité de prétendre s'immiscer de la sorte, contre l'avis de saint Paul (14), dans les conseils de Dieu, et de vouloir que Dieu soit obligé de nous rendre compte du dessein particulier qu'il peut avoir eu en agissant sur le cœur de l'homme par une inspiration de grâce forte ou faible (15). C'est une supposition toute gratuite de s'imaginer que Dieu ne puisse avoir d'autre fin particulière, en donnant ses grâces, que l'utilité de celui à qui il la donne. Pourquoi Dieu ne pourrait-il donner une grâce à un homme pour le bien d'un autre (16)? Pourquoi, par exemple, ne pourrait-il en donner à des réprouvés dans le dessein arrêté, non de les amener à bien vivre, mais de diminuer leur concupiscence, et d'éviter qu'elle ne se débordât en des crimes qui seraient préjudiciables à la sanctification des élus (17)? Enfin c'est une grave

(11) V. plus haut, p. 252. Cf. t. XVIII, p. 111, 114, etc. — (12) V. t. XXI, p. 187. Cf. t. VII, p. 628. V. t. XXXIX, p. 627-628. — (13) V. Mal., Traité, IIe Écl., nº 16; t. XXXIX, p. 630 et suiv. — (14) *Rom.*, XI, 34; I, *Cor.*, II, 16; V. t. XXXIX, p. 631. — (15) *Ibid.*, p. 631. — (16) V. t. XXXIX, p. 631. — (17) *Ibid.*, p. 631. Ou bien encore on peut supposer que Dieu donne une grâce à un réprouvé afin de lui être une occasion de s'endurcir. V. *ibid.*, p. 634-637; cf. plus haut, p. 296-297.

erreur de croire que seules nous sont utiles les grâces qui sont actuellement sources de bonnes œuvres (18). La voie ordinaire de Dieu, dans la conversion des pécheurs, est de les faire passer par divers mouvements de grâces, qui sont d'abord fort imparfaits, et dont les dernières seules sont capables de substituer au règne du péché celui de la justice (19). Saint Augustin, qui en avait fait l'expérience, nous explique « qu'on n'a pas grand soin d'éviter un mal qui se guérit facilement; et, au contraire, la difficulté de la guérison fait qu'on s'applique bien davantage à se maintenir dans la santé recouvrée... Ce n'est pas une dureté à Dieu de laisser crier le pécheur qui veut retourner à lui : « Et vous, Seigneur, jusques à quand? » Mais c'est un effet de sa bonté envers cette âme accablée du poids de misère, parce qu'il ne diffère de l'en délivrer par une grâce plus forte que pour lui faire connaître combien est grand le mal qu'elle s'est fait à elle-même (20) ». Ainsi l'on peut expliquer par de fort bonnes raisons, sans parler d'une infinité d'autres dont nous ne soupçonnons rien (21), que Dieu se propose expressément de borner l'action de sa grâce à quelque bien limité, — tel le désir de la chasteté, que saint Augustin a senti en lui si longtemps avant d'arriver à la vie chaste, — très inférieur à celui auquel elle tend par sa nature, et que Dieu doit être dit vouloir par sa volonté antécédente, à savoir la chasteté même (22). Au moins est-il très assuré que si Dieu avait voulu, par sa volonté antécédente ou absolue, que la grâce conférée eût un succès plus important, elle n'y aurait pas manqué, puisque, comme disent saint Prosper et saint Thomas, les intentions du Tout-Puissant ne sauraient être frustrées : *Haud dubiè impletur quidquid vult summa Potestas. Intentio Dei deficere non potest* (23). Encore donc qu'il y

---

(18) Arnauld remarque encore à ce sujet : « Ce qui prépare à un bien, n'est-ce pas un bien, quoique ce ne soit pas encore ce bien plus parfait qu'on désire de procurer à quelqu'un? Un médecin fait saigner un malade qui a une grande fièvre : ce serait une espèce de miracle s'il était guéri par cette première saignée. Cependant, dira-t-on que ce médecin ne la lui a pas faite dans un dessein particulier de le guérir, ou que, s'il a eu ce dessein, il a été frustré de son attente? » (*Ibid.*, p. 633. Cf. p. 633-634.) — (19) *Ibid.*, p. 631-632.

(20) Aug., *in Ps.* VI; *ibid.*, p. 632. — (21) *Ibid.*, p. 631 et suiv. — (22) *Ibid.*, p. 628; v. t. VII, p. 628. Cf. t. XX, p. 59-60. — (23) Saint Thomas, Iª IIªᵉ, qu. 112, art. III, *in* corp. cf. plus haut, p. 249.

ait des grâces auxquelles nous ne consentons point, il faut avouer que toute grâce a toujours quelque effet, à savoir cet effet auquel elle a été immédiatement ordonnée par Dieu (24) : *Certum est gratiam seu dilectionem Dei, semper aliquid (nempè id quod ei vult) in animâ ejus quem diligit efficere*, déclare saint Thomas (25). Saint Augustin, dans le livre *De Grat. et lib. arb.*, avait déjà parfaitement expliqué cette vérité (26). Et le Seigneur lui-même, par la voix d'Isaïe : « La parole qui sort de ma bouche ne retournera point à moi *sans fruit*, mais elle fera *tout ce que je veux*, et elle produira *l'effet pour lequel je l'ai envoyée* (27). »

Il est aisé de comprendre par là comment se doit entendre, dans l'état de nature corrompue, la distinction entre les grâces *efficaces* et les grâces *inefficaces* (1). Les grâces inefficaces ne sont telles que par rapport au consentement de la volonté, ou, ce qui est la même chose, par rapport à l'action (*inefficax ad opus*) : elles ne laissent pas d'être efficaces par rapport à ce degré, plus ou moins avancé, de bonne volonté qu'elles opèrent

---

(24) V. t. XX, p. 51 et suiv.— (25) SAINT THOMAS, Iª IIªᵉ, qu. 110, art. I, *in* conclus. Ce texte est très fréquemment cité par Arnauld. V. notamment : t. XIX, p. 87; t. XX, p. 49 et p. 52; t. XX, p. 257-258. — (26) AUG., *De Grat. et lib. arb.*, cap. 15, 16, 17, *in* t. XXXIX, p. 628-629.

(27) Is., LV, 10. V. t. XXXIX, p. 629. Toute cette doctrine est résumée dans le 2ᵉ des cinq articles présentés à Rome en 1663 et déclarés « d'une saine doctrine ». V. le texte de ces cinq articles *in* t. XXII, p. 622-623. Cf. *Ep. ad. Episc. Andegav.*, t. I, p. 194. V. t. XXX, p. 114. Sur la fidélité avec laquelle les cinq articles expriment la doctrine constamment soutenue par Arnauld. V. notre t. I, ch. III.

(1) V. la thèse de Darbo soutenue en 1640, et qu'Arnauld cite et approuve (t. XVII, p. 206) ; cf. p. 185-186 : « C'est ce que cette thèse explique fort bien, en ce peu de paroles : « Que l'on peut dire qu'il y a une grâce efficace et une autre inefficace; non pas que celle-là produise son effet, et que celle-ci ne le produise pas » (n'y ayant aucune grâce de Jésus-Christ qui ne produise son effet prochain et pour lequel elle est donnée, et qui en ce sens ne soit toujours efficace, comme il est dit dans la même thèse) « mais parce que la grâce efficace est destinée à l'action, et non pas la grâce inefficace » ; c'est-à-dire parce qu'il y a des grâces qui ne produisent que des désirs imparfaits de bien vivre, qui ne suffisent pas pour bien vivre effectivement sans une nouvelle grâce, lesquelles, en ce sens, peuvent être dites inefficaces, quoiqu'elles soient efficaces au regard de leur effet prochain, qu'elles produisent toujours. » *Ibid.*, p. 206. V. aussi t. XVII, p. 840. Cf. t. I, p. 194 ; XXI, p. 114, etc.

toujours en l'âme la plus rebelle (2). Elles ressortissent à ce genre de secours que, sous le nom de grâce *excitante* ou *prévenante, initiale, dispositive,* les Écoles théologiques ont coutume d'opposer à la grâce *adjuvante, subséquente* et *parfaite* (3). Saint Augustin et saint Thomas, dans une pensée toute semblable, admettent une grâce *opérante,* qui nous fait commencer à vouloir le bien, tandis que la grâce *coopérante* nous confirme dans ce vouloir, au point de nous le faire accomplir (4). Et cette pensée est visiblement prise de saint Paul, dans le verset célèbre : *Deus est qui operatur in nobis et velle et perficere. Velle,* comme l'observe saint Augustin, c'est la volonté naissante ; *perficere,* c'est la volonté forte et consentie, qui va jusqu'à l'acte (5). — Peut-être, pour désigner cette aide divine qui ne produit en l'âme qu'une volonté faible et imparfaite, le nom le meilleur, et le moins équivoque, serait-il celui de *petite grâce* (6). — Mais, quelque nom qu'on adopte, il y a trois choses qu'il ne faut jamais perdre de vue au sujet des grâces de cette sorte. La première, c'est qu'elles ne diffèrent des grâces dites efficaces qu'en degré, non en nature. La Grâce est une par nature, selon l'enseignement de saint Thomas, quoiqu'elle puisse être envisagée sous une double considération (7). La Grâce est une, puisqu'à tous ses degrés elle doit avoir pour

---

(2) V. t. XXX, p. 186 et suiv. ; t. XXXIX, p. 627-628. La Grâce est, en d'autres termes, plus ou moins efficace, selon qu'elle est plus ou moins forte. C'est ce qu'exprime la sentence de saint Augustin : *Cur illum adjuvet, illum non adjuvet, illum tantum, illum autem non tantum,* etc. (*De Peccat. merit. ac remiss.*, lib. II, cap. 5. Cf. t. XX, p. 59.) Et, pour le dire en passant, c'est aussi le sens naturel de ces vers de Polyeucte, dans lesquels on a vu, bien à tort, une profession de foi moliniste :

« *Il est toujours tout juste et tout bon*; *mais sa grâce*
Ne descend pas toujours avec même efficace. »

(3) V. t. XIX, p. 83, 85, 87, etc. — (4) S. Th., I[a] II[ae], qu. III, art. 2. V. t. XX, p. 50. Cf. *Comment. in* II *ad Cor.*, cap. 3, lect. I, cité *in* t. XIX, p. 83. Saint Thomas déclare lui-même emprunter cette distinction à saint Augustin qui dit (*De Grat. et lib. arb.*, cap. 17) : *Cooperando Deus in nobis perficit quod operando incipit, quia ipse ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens.* Cité *ibid.*, t. XX, p. 50.

(5) V. t. XX, p. 50. Cf. t. XXXIX, p. 627. — (6) V. notamment *Tertium Script. circà Grat. suffic.*, t. XIX, p. 83, et le tableau synoptique qui y est joint. V. aussi p. 85, etc. On sait que ce mot de *petite grâce* est celui dont se servent habituellement les théologiens augustiniens même étrangers à Port-Royal, comme Noris. — (7) *Dei enim moventis auxilium quod unum naturâ est, duplex ratione statui potest.* (T. XX, p. 59.)

essence d'être, suivant la définition des Pères, *inspiratio dilectionis quà cognita sancto amore faciamus* (8). Son unique effet est d'inspirer l'amour, ou, comme disent encore les Pères après l'Écriture, d'ôter la dureté du cœur de l'homme, pour faire, d'un cœur de pierre, un cœur de chair (9). Cet effet-là, la grâce du Christ l'a toujours. Elle l'a plus ou moins : car toute grâce de Jésus-Christ n'ôte pas entièrement la dureté du cœur ; mais il n'en est pas qui n'en ôte quelque partie. Et à cet égard on peut assurer avec saint Augustin qu'elle n'est jamais rejetée par personne : *Hæc gratia a nullo duro corde respuitur, quia ideo tribuitur ut cordis duritia auferatur* (10). — D'un autre côté, là où elle ne convertit pas entièrement au bien, c'est qu'elle en est empêchée par les passions, les habitudes, les dispositions durables ou passagères de l'âme humaine. De lui-même, le mouvement d'amour qu'elle met en nous, inclinant la volonté à l'œuvre méritoire, suffirait à décider le consentement et par suite l'action effective, n'était l'opiniâtreté avec laquelle notre volonté, remplie par l'amour-propre, s'entête à demeurer attachée au péché; cette attache étant diminuée, la même grâce produirait l'action parfaite du consentement sans aucun nouveau secours, ce qui montre qu'elle contient bien en soi une vertu capable d'obtenir l'effet entier auquel elle porte (11). Et en ce sens, la *petite grâce* ou *grâce excitante* peut à bon droit être qualifiée de *suffisante* (12).

---

(8) V. t. XXXIX, p. 127. — (9) *Ibid.*, p. 760.

(10) Aug., *De Prædest. Sanct.*, cap. 8. V. t. XXXIX, p. 760. — (11) V. t. XXI, p. 185-186. V. aussi t. I, p. 194 : *Datur in statu naturæ lapsæ aliqua gratia actualis interior quæ propter reisitentiam liberè agentis caret effectu ad quem ex se potestatem confert, et ad quem ordinatur in eodem subjecto per voluntatem Dei antecedentem.*

(12) *Ibid.*, p. 186. V. aussi t. XIX, p. 85 et suiv. V. aussi t. III, p. 578-579 ; t. XXIII, p. 100-101. De même Jansénius, notamment lib. VIII, *De Grat. Christ.*, cap. 2, etc. ; t. XVII, p. 205. V. aussi t. X, p. 592. Arnauld pense même (et c'est aussi l'avis de Nicole qui reprendra cette idée à propos de sa *grâce générale*) que les *petites grâces* sont plus proprement *suffisantes* que celles des thomistes, au moins de certains thomistes. (V. t. XXI, p. 186-187. Sur la grâce suffisante des thomistes (en réalité l'opinion des thomistes tels que Lemos semble beaucoup plus conforme à celle d'Arnauld qu'Arnauld ne le croit lui-même. V. p. ex. Lemos, *Panopl.* IV, lib. IV, part. II, tract. III, cap. 2 et 7), on peut consulter Petitot, Pascal et la grâce suffisante, *Revue thomiste*, 1910 ; et surtout les remarquables articles du P. Guillermin. *in Revue thomiste*, 1902. La question des prétendues variations d'Arnauld relativement à la grâce

Mais, et c'est par où cette suffisance est radicalement opposée à celle des molinistes (13), il est certain qu'étant donné l'état de la volonté qu'elle ébranle, la petite grâce ne la poussera jamais jusqu'au consentement, à moins qu'elle ne se renforce d'un nouveau secours (14). Si bien qu'en dernière analyse, le succès, partiel ou complet de la Grâce, dépend de l'abondance relative avec laquelle le Tout-Puissant, selon le but qu'il s'est fixé, nous l'a départie. Que la Grâce soit, en telle occasion, victorieuse ou vaincue, il reste vrai que la vertu du Saint-Esprit, d'où la Grâce émane, opère dans les volontés des hommes ce qu'elle veut, quand elle le veut, invinciblement (15).

---

suffisante est étudiée dans notre t. I, liv. II. Celle des rapports de la doctrine de P.-R. et du thomisme dans notre t. III, ch. II. D'autre part, en ce qui concerne la 1re Proposition condamnée par la Bulle d'Innocent X, il ressort de ce que nous venons d'exposer que la doctrine d'Arnauld (laquelle en cela est tout à fait semblable à celle de Jansénius), admet dans les justes *volentibus et conantibus* un triple degré de *pouvoir* à l'égard de l'observation des commandements : 1° celui qui vient de la puissance naturelle du libre arbitre ; 2° celui qui vient de la vertu et qualité habituelle résultant de la grâce sanctifiante (puisqu'ils sont justes) ; 3° celui qui vient de la *petite grâce*, dont ils ne sont certainement pas dépourvus, puisqu'on suppose en eux un commencement de volonté et d'effort vers le bien. V. à ce sujet tous les écrits composés sur le sujet des Cinq Propositions dans les tomes XIX et XX d'Arnauld, et particulièrement le premier des V articles présentés par les disciples de saint Augustin (t. XXII, p. 621-622). Cf. PASCAL, *Ecrits sur la Gr.*, éd. Brunschvicg, t. XI, p. 259-260. — (13) V. t. XXIII, p. 100-101 ; les Cinq articles, t. XX, p. 56-57 ; t. VII, p. 628-629 ; t. XXXIX, p. 628, etc. — (14) *Ibid.* — (15) Saint Thomas dit : *Virtus Spiritus Sancti infaillibiliter operatur quodcumque voluerit.* (IIa IIae, qu. 24, art. 11, *in* t. XVII, p. 435) ; et saint Augustin : *De ipsis hominum voluntatibus quod vult, cum vult* [*Deus*] *facit.* (*De Corrept. et Grat.*, cap. 14. V. t. X, p. 435). Cf. une série d'autres passages de saint Augustin et de l'Ecriture, au même endroit. Toute cette doctrine se trouve résumée dans le Catéchisme de la Grâce (ch. II), qui est de 1650 : « N° 13. Cette grâce (la grâce de Jésus-Christ) est-elle toujours efficace ? — Oui, car elle produit toujours l'effet que Dieu veut produire par elle. — N° 14. On ne peut donc pas rejeter cette grâce ? — On le peut, si on le veut : mais le propre effet de cette grâce est de nous ôter le pouvoir de la rejeter, et par conséquent d'empêcher que ce pouvoir ne passe en acte. Quelquefois même on y résiste. Mais cette grâce, étant victorieuse, surmonte enfin notre résistance. — N° 15. Cette grâce nous convertit donc toujours ? — Non : car, quoiqu'elle produise toujours quelque effet, elle ne

S'ensuit-il que, pour être invincible, l'efficace de la Grâce sur la volonté abolisse le libre arbitre?

En aucune manière (1). C'est folie ou mauvaise foi que de confondre, suivant l'erreur commune aux protestants et aux molinistes, l'idée de grâce *invincible* avec l'idée affreuse de grâce *nécessitante* (2).

La grâce de Jésus-Christ est efficace par elle-même; et notre volonté est libre par rapport à la Grâce. Que ces deux propositions soient conciliables, nous n'en saurions douter puisque l'une et l'autre nous sont imposées comme vérités également évidentes, celle-ci par notre propre expérience et par les définitions de l'Église, celle-là par l'Écriture, par les Pères, et par la raison même, l'idée que nous avons de Dieu nous montrant que son pouvoir souverain s'étend sur les volontés humaines comme sur le reste des choses créées (3).

On doit même ajouter que non seulement les deux vérités s'allient, mais que l'une enferme l'autre : Dieu ne serait pas tout-puissant si sa puissance détruisait la liberté de l'homme ; car alors il ne pourrait, en faisant agir les hommes, les faire agir d'une manière morale et méritoire ; à quoi est indispensable la liberté (4).

Par conséquent, quand nous aurions de la peine à concevoir l'accord du libre arbitre avec la force invincible de la Grâce, cela ne devrait pas en aucune manière nous porter à douter de l'une ni de l'autre (5), comme nous ne doutons ni de notre

---

produit pas toujours une parfaite conversion ; comme une médecine, donnée à propos dans une violente maladie, ne guérit pas toujours le malade, à cause que le mal résiste, elle ne laisse pas néanmoins de lui être utile, parce qu'elle le dispose à la santé, diminuant la violence du mal ; ainsi, quoique la Grâce ne convertisse pas toujours, elle ne laisse pas de produire toujours quelque bon effet, affaiblissant la concupiscence, et préparant l'âme à une parfaite conversion. » (Appendice au t. XVII, p. 840-841.)

(1) V. t. XXXIX, p. 93. — (2) *Ibid.*, p. 94.

(3) V. t. X, p. 435-436. Arnauld note à ce propos : « Cette vérité est si clairement renfermée dans l'idée d'un Dieu infiniment puissant, que les payens mêmes ne l'ont pas ignorée, comme il paraît par beaucoup d'endroits d'Homère, et par ces vers du poète latin :

Ponunt que ferocia Pœni
Corda volente Deo. » (*Ibid.*)

(4) V. t. X, p. 336. — (5) *Ibid.* C'est ce que dit le pape Clément VIII, dans son fameux écrit (art. 4 et 5) : « Il y a une grâce efficace, et même très efficace... qui tire son efficace de la toute-puissance de Dieu, et de

liberté, ni de la Providence de Dieu, quoique nous ayons aussi beaucoup de difficulté à les accorder ensemble (6).

Mais nous n'en sommes pas réduits là.

Nous pouvons, à la lumière des enseignements de saint Augustin et de saint Thomas, et en nous fondant sur la conception exacte du libre arbitre que nous avons expliquée, arriver sinon à comprendre parfaitement l'accord du libre arbitre et de la Grâce, du moins à dissiper plusieurs des difficultés et des contradictions qui sembleraient d'abord rendre le problème insoluble (1).

Il y aurait sans doute contradiction *in terminis*, à soutenir que la Grâce agit efficacement sur le libre arbitre ou qu'elle le détermine infailliblement, si l'on définissait le libre arbitre par l'indifférence d'équilibre, c'est-à-dire par l'absence totale de détermination (2).

Mais nous savons que cette définition est mauvaise.

Et, sans nous en tenir à la définition adverse, qui met l'essence de la liberté dans le pur et simple volontaire, — définition par où la solution du problème serait rendue bien facile, puisque la Grâce nous faisant accomplir le bien avec plaisir, donc, volontiers, nous ferait faire librement par là même (3), —

---

l'empire que sa majesté suprême a sur les volontés des hommes... et qui, néanmoins, ne blesse pas la liberté de l'homme. » (Cité notamment *in* t. X, p. 631.)

(6) *Ibid.* Arnauld remarque de même (t. XXXIX, p. 304) que « rien n'est plus difficile que d'accorder la Providence avec la liberté des créatures intelligentes ». Il cite à ce sujet Descartes (Principes I. 40-41). [Ailleurs, dans une lettre à M. de Nointel, il s'exprime d'une manière qui reproduit non seulement la pensée, mais les termes mêmes de Descartes : « Comment la liberté et l'indifférence de l'homme se peuvent accorder avec la certitude de la Providence, il faut avouer que c'est un secret incompréhensible, et qui passe l'intelligence des hommes, dont il ne faut pas s'étonner, parce que, notre esprit étant fini, il n'est pas étrange qu'il ne puisse comprendre l'infini. » (T. I, p. 680.)]

[Il va de soi qu'il n'entend pas par là l'*indifférence d'équilibre* des molinistes. V. plus haut, p. 36 note 22] Cf. t. XL, p. 8-9.

(1) Sur la facilité que donne la définition de saint Thomas pour accorder le libre arbitre avec l'efficace de la Grâce. V. t. III, p. 498 ; t. III, p. 582 et p. 365 ; t. III, p. 666, etc. — (2) V. t. X, p. 436.

(3) C'est à peu près, — sauf la place accordée à une certaine *indifférence*, comme condition du mérite et du démérite dans l'état de nature

nous avons vu que la notion du libre arbitre que nous donne le sentiment intérieur, et qui est aussi celle de saint Thomas, dans sa *Somme*, n'exige nullement une indétermination absolue (4). Nous avons montré que la détermination, même infaillible, n'est point préjudiciable à la liberté, pourvu qu'elle laisse subsister dans la volonté la *potestas ad opposita*, ou pouvoir des contraires, c'est-à-dire qu'elle n'épuise pas la capacité que nous avons de vouloir. Et nous avons montré aussi que cette capacité de vouloir, étant naturellement ordonnée à la béatitude en général ou au bien universel, ne peut être remplie que par un objet infini comme elle, à savoir par Dieu même, connu et possédé immédiatement et dans son essence (5). Le désir du bonheur, d'une part, l'amour béatifique, d'autre part, mettent dans l'âme une *nécessité* ou *détermination naturelle*, exclusive de la liberté. Hormis ces deux cas, qui au fond reviennent au même, il ne saurait y avoir pour l'âme de *nécessité*. Il n'y en a pas, nous l'avons dit, du fait de l'habitude la plus enracinée ou de la passion la plus ardente du monde. Il n'y en a pas davantage du fait de la Grâce la plus efficace (6). Car comment la Grâce nous détermine-t-elle ? En nous inspirant l'amour de notre devoir, en nous rendant agréables les actions vertueuses que Dieu nous commande : *Inspiratio dilectionis quâ cognita sancto amore faciamus*. Or nul acte vertueux, si sublime soit-il, — par exemple le mépris de la mort chez un martyr, — n'est la per-

---

déchue, — l'explication de Jansénius (lib. IV *De Grat. Christ.*, cap. I-XII et tout le lib. VIII) dont nous parlerons longuement au Ch. I de notre tome III. L'idée de la *suavité* et de la *délectation victorieuse* qui en fait le fond, ne tient pas (à l'entendre du moins dans le sens précis que lui donne Jansénius), une grande place dans la doctrine d'Arnauld. (Il en est tout autrement chez Pascal dans ses Ecrits sur la Grâce.) Arnauld n'en parle guère avec quelque détail que dans la 1re et 2e Apologies, où il s'agit pour lui de défendre l'orthodoxie de Jansénius plutôt que d'exposer ses sentiments propres. D'habitude (comme Saint-Cyran), il préfère employer le mot d'*amour*. Ce qui est sûr, en tout cas, c'est qu'il n'a jamais insisté sur ce caractère *indélibéré* de la délectation de la Grâce, caractère qui est si essentiel chez Jansénius, et qu'Arnauld lui-même, dans sa seconde théorie de la liberté, finira par exclure entièrement. — (4) V. plus haut, p. 83 et p. 87 et suiv.

(5) V. t. X, p. 440-441.

(6) V. t. X, p. 616. Cf. t. III, p. 365 : sur l'analogie qu'il y a entre l'explication de l'accord du libre arbitre avec la concupiscence, et celle du libre arbitre avec l'efficace de la Grâce.

fection absolue (7). Nul plaisir saint n'apporte avec soi le bonheur total. Et le Dieu que regarde notre amour, dans les mouvements de piété que suscite la Grâce, n'est qu'un Dieu directement et imparfaitement connu, vers lequel certes on ne se sent guère déterminé par la nature à se tourner. Les biens spirituels, — celui d'une œuvre charitable ou celui même de la conversion, — auxquels nous meut une grâce particulière, sont des biens beaucoup plus nobles sans doute que ceux de la concupiscence, mais finis encore, et qui, pas plus que ceux de la concupiscence, n'assouvissent la capacité infinie de notre volonté. Même sous l'empire de la Grâce et du désir victorieux qu'elle éveille en nous à l'égard d'une résolution méritoire, l'âme garde le pouvoir de former la résolution opposée (8). Pouvoir qui reste sans doute à l'état virtuel, ou comme dit l'École, séparé de l'acte (*in sensu diviso*) (9), — étant évident que la liberté ne peut pas se porter simultanément en deux sens contraires ; — mais qui cependant, — nous l'avons expliqué, — est très réel et très différent d'une simple possibilité abstraite, puisqu'il exprime l'amplitude et la surabondance de la volonté par rapport à ses propres opérations. La Grâce mouvant la volonté n'utilise pour ainsi dire qu'une partie de cette force immense. En déterminant infailliblement la volonté, elle lui laisse un pouvoir infini de ne point faire ce à quoi elle la détermine : car elle laisse subsister, dans la capacité active infinie de la volonté, tous les degrés de pouvoir qu'elle ne remplit point ; et ces degrés sont infinis (10). Elle n'ôte donc point la *potestas ad opposita* (11).

Ainsi l'homme sous la Grâce, et alors même qu'il cède à la Grâce, a toujours le pouvoir de n'y point céder. Avant saint Thomas, saint Augustin l'avait déjà fait observer, en disant, à propos de l'opération secrète par laquelle Dieu a su réaliser infailliblement les promesses faites à Abraham, cette parole où la doctrine de saint Thomas est contenue en germe : « Le

---

(7) T. X, p. 616-617. — (8) *Ibid.*, p. 616-617. — (9) V. t. X, p. 616-617. — (10) V. Avertissements des premiers éditeurs (Quesnel) aux Ecrits d'Arnauld touchant la liberté, t. X, p. 612.

(11) Qu'on peut même appeler, si l'on veut, quoique le terme soit mal choisi et prête à équivoque, *indifferentia ad utrumlibet*. (V. t. III, p. 663). Arnauld usait déjà du même mot dans le I[er] Avis aux religieuses de P.-R. (t. XXIII, p. 99-100).

Seigneur a préparé la volonté des nations; et il a fait qu'elles voulussent ce qu'elles auraient pu ne pas vouloir » (12). D'une part Dieu fait que nous voulions : et par conséquent il ne saurait arriver que nous ne voulions pas le bien auquel il nous pousse (13); mais d'autre part, ce bien étant particulier et fini, nous sentons en nous et nous avons en effet, tout en le voulant, la force d'en vouloir d'autres à la place (14). — Et voilà le véritable sens du fameux canon du Concile de Trente, si mal à propos allégué par les molinistes, qui affirme que le libre arbitre humain mû et excité par Dieu peut ne point consentir s'il veut, *posse dissentire si velit* (15). Ce canon, de toute évidence, ne signifie point un *pouvoir joint à l'effet*, que nous aurions en toute occasion de résister à toute grâce : car les molinistes eux-mêmes sont bien forcés d'avouer qu'il y a un moment, celui de l'action, où la volonté qui est en train de se décider dans le sens de la Grâce ne peut pas tout ensemble se décider effectivement dans le sens contraire. Il marque donc simplement un pouvoir dont la Grâce détermine l'exercice. Le P. Petau lui-même dit, au sujet du don de persévérance : « Ceux à qui Dieu fait ce don persévèrent certainement et infailliblement,... *pouvant n'y pas consentir s'ils le voulaient*, comme il a été défini au Concile de Trente : *Mais c'est cette même grâce qui fait qu'ils ne veulent pas n'y point consentir* (16). Comment tenir, du reste, un autre

---

(12) *Op. ult. cont. Jul.*, lib. II, cap. 154, cité plusieurs fois par Arnauld, notamment *in* t. X, p. 440; V. t. X, p. 617. Cf *De Spirit et lit*, cap. 35, n° 62. Quesnel a repris cette citation de saint Augustin et les considérations d'Arnauld, dans l'Eclaircissement qu'il a mis aux Lettres du Prince de Conti sur l'accord de la Grâce et du libre arbitre (Cologne, 1689).

(13) V. t. XVIII, p. 567-568; t. VII, p. 628. — (14) V. t. X, p. 616-617, p. 439-441; cf. t. X, p. 587 : « Le mouvement qui porte la volonté à aimer les biens finis, quand il vient de la Grâce, même la plus déterminante et la plus efficace, ne la porte point tout entière, et selon toute l'étendue de ses forces naturelles, parce que ce mouvement ne change ni la nature de l'objet, qui ne doit point être aimé ainsi, ni la nature de la volonté, qui n'est point faite uniquement pour une telle fin, et qui ne se porte à ce bien particulier que comme à un moyen qu'elle doit rapporter à sa fin dernière. »

(15) *Concil. Trid.*, Sess. VI, cap. 4 : *Si quis dixerit liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiento, neque posse dissentire si velit*... A. S.

(16) PETAU, *Dogm. th.*, t. I, lib. IV, cap. 6, n° 7. V. t. VII, p. 628 et p. 595; t. XXXIX, p. 75-80; t. X, p. 440.

langage, dès qu'on admet, non pas même la Providence, mais seulement la préscience divine? dès qu'on admet, avec tous les molinistes, *la science moyenne*, et *la congruité* de la grâce? D'une grâce congrue, il est sûr que la volonté humaine pourrait n'y pas coopérer; mais il est sûr aussi qu'infailliblement elle y coopérera (17). Tous les théologiens, sans exception, conviennent donc que le *posse dissentire* du Concile de Trente ne marque rien autre chose qu'un pouvoir *in sensu diviso*. C'est précisément un tel pouvoir que nous venons de reconnaître dans le libre arbitre déterminé par la Grâce. La liberté *peut* toujours rejeter la grâce la plus efficace : mais en fait, *il n'arrive jamais* qu'elle la rejette (18).

---

(17) V. t. VII, p. 595 et p. 628.

(18) *Ibid.* Comparez plus haut, ch. I, p. 93. Cf. t. XXIII, p. 99-100 : « Quoiqu'on puisse toujours résister à la grâce la plus efficace, parce qu'elle ne nous impose point de nécessité, et que notre volonté demeure toujours dans l'indifférence, néanmoins on n'y résiste jamais : parce que Dieu, qui connaît mieux que nous les ressorts de notre volonté, et qui en dispose plus absolument que nous, nous fait vouloir ce qu'il lui plaît. » V. aussi la 18e Provinciale : « C'est ainsi que Dieu dispose de la volonté libre de l'homme sans lui imposer de nécessité, et que le libre arbitre, qui peut toujours résister à la Grâce, mais qui ne le fait pas toujours, se porte aussi librement qu'infailliblement à Dieu, lorsqu'il veut l'attirer par la douceur de ses inspirations efficaces. » Il faut observer que, dans cette Provinciale, pour dissiper « les contradictions imaginaires que les ennemis de la grâce efficace se figurent entre le pouvoir souverain de la Grâce sur le libre arbitre, et la puissance qu'a le libre arbitre de résister à la Grâce », Pascal rapporte purement et simplement « l'explication de saint Augustin » et de Jansénius. Les formules dont il se sert sont même plus nettes dans le sens déterministe qu'aucune de celles dont Arnauld, à la même époque, a coutume de se servir. On sait d'ailleurs que Pascal est de ceux qui, à Port-Royal, se sont toujours attachés à la théorie des deux délectations entendue à la manière la plus strictement janséniste. (V. Ecrits sur la Gr., éd. Br., t. XI, p. 226-227. Cf. notre t. III, ch. I.)

Comme nous l'avons fait observer, Arnauld, dans sa première conception de la liberté ainsi que dans la deuxième, admet d'une part que la liberté est compatible avec la détermination infaillible, d'autre part que le libre arbitre, même le plus invinciblement déterminé soit au mal soit au bien, conserve le *pouvoir* de faire le bien ou de résister à la Grâce, mais un pouvoir *séparé de l'acte*. Toute la différence est que, dans la première conception, ce pouvoir *ad opposita* est considéré comme un simple accompagnement de la liberté, alors que, dans la deuxième conception, il en est l'essence. Mais on conçoit que les formules d'Arnauld relativement au *posse dissentire si velit* soient à peu près les mêmes dans la première et dans la seconde conception.

Quoi qu'il en soit, il est aisé de comprendre que ni Pascal ni Arnauld

La notion du libre arbitre comme *puissance des contraires* qui nous avait permis de comprendre et d'allier les enseignements de l'Église touchant la domination de la concupiscence dans la nature déchue, ne nous donne pas moins de facilité à rendre compte de l'empire de la Grâce dans la nature réparée.

N'y a-t-il pas, cependant, entre ces deux sortes de domination une différence radicale (19) ?

Lorsqu'il agit sous l'empire de la concupiscence, l'homme est déterminé par quoi? Par ses passions, par ses vices, par ses habitudes, c'est-à-dire par une certaine pente de sa volonté. La volonté, cédant à ses passions, cède donc, en définitive, à elle-même. C'est elle-même qui se porte à agir. Elle reste, comme nous l'expliquions, maîtresse de son action, *actûs sui domina* (20). Au contraire, dans le cas de la Grâce, n'est-ce pas Dieu qui pousse la volonté, comme il lui plaît, et qui la pousse par un élan contraire à la pente humaine? L'inspiration, la motion, la délectation de la Grâce, de quelque nom qu'on l'appelle, ne nous vient-elle pas *d'ailleurs*? Comment, dès lors, prétendre que c'est ici la volonté qui se détermine de son mouvement propre? Comment l'appeler encore *maîtresse de soi*?

La réponse, d'après les principes de saint Thomas, est aisée. Il est, nous l'avons vu, de la volonté humaine de se déterminer par elle-même à tout ce à quoi elle n'est pas déterminée par une nécessité naturelle, ou si l'on préfère, instinctive,

---

raient consenti à trouver une traduction exacte de leurs sentiments, dans cette 4e proposition, attribuée à Jansénius, et qu'on les accusait de soutenir avec lui, proposition qui fait consister l'hérésie semi-pélagienne dans la reconnaissance du pouvoir qu'a la volonté de résister ou d'obéir à la Grâce : *Semipelagiani admittebant prævenientis gratiæ interioris necessitatem ad singulos actus, etiam ad initium fidei; et in hoc erant hæretici, quod vellent eam gratiam talem esse cui posset humana voluntas resistere et obtemperare.*

(19) Cette difficulté n'a pas été expressément envisagée par Arnauld. Mais elle me semble résulter inévitablement de la manière dont il explique l'accord de la liberté et de la Grâce. Comme d'ailleurs ses amis ou ses disciples (en particulier Quesnel) n'ont eu garde de la négliger, et qu'ils l'ont résolue en se fondant sur des considérations maintes fois exprimées par leur maître, j'ai cru devoir reconstituer la réponse qu'Arnauld eût pu faire suivant ses propres principes.

(20) V. t. X, p. 438 ; t. X, p. 615-616.

c'est-à-dire à tout ce qui n'est pas la béatitude. Or Dieu, opérant en notre volonté, doit y opérer conformément à la nature de cette volonté, *secundum ejus proprietatem* (21). Par conséquent, quand il nous fait vouloir, par sa grâce, quelque autre chose que le bonheur, il fait que nous le voulions comme il nous appartient de le vouloir, agissant en tant que maîtres de notre action, et voulant parce que nous voulons (22). A parler exactement, on ne doit pas dire que la Grâce nous détermine, mais qu'elle fait que nous nous déterminions (23).

C'est contradictoire, assure-t-on? Il faut, de toute nécessité, si la source de nos déterminations est en Dieu, qu'elle ne soit pas en nous? Saint Thomas réplique que, de ce que la volonté est mue par Dieu, cela n'exclut pas qu'elle ne se meuve par elle-même: *Per hoc quod voluntas movetur ad alio, non excluditur quin moveatur ex se* (24). Et pourquoi? Parce qu'à la différence de la motion exercée par une créature, quelle qu'elle soit, sur une autre, la motion divine n'est point *extérieure* à la volonté humaine (25). Ce que l'homme ne peut faire à l'égard de ses semblables que d'une manière morale et objective, par des raisonnements, par des séductions ou des menaces proposées du dehors, Dieu le fait du dedans et pour ainsi dire *physiquement* (26), pénétrant de telle manière au cœur de notre volonté, dont il a la clef (27), et dont il dispose

---

(21) S. TH., Iª, qu. 83, art. 1, ad 3 : *Deus movendo causas voluntarias, non aufert quim cationes earum sint voluntariæ, sed potius hoc in eis facit : operatur enim in unoquoque secundum ejus proprietatem.* Cité *in* t. X, p. 629. — (22) V. t. X, p. 439; t. X, p. 416

(23) V. t. XL, p. 192 : « L'efficace de la Grâce est un effet de la toute-puissance de Dieu qui, étant maître de nos cœurs, nous détermine au bien en faisant que nous nous y déterminons nous-mêmes. C'est ce dernier, que *nous nous déterminons nous-mêmes*, que nous pouvons sentir intérieurement : car cela est du ressort du sentiment intérieur Mais la toute-puissance de Dieu n'en est pas. Il ne peut donc nous apprendre que c'est Dieu qui nous détermine, etc... » — (24) S. TH., Iª, qu. 105, art. 4, ad. 3. Cf. *De Veritate*, qu. 24, art. 1, ad. 3 : *Per hoc quod Deus est causa operans in cordibus hominum, non excluditur quin ipsæ humanæ mentes sint causæ suorum motuum : undè non tollitur ratio libertatis ;* et qu. 24, art. 1, ad 5 : *Aliquid potest esse ab alio motum, quod tamen se ipsum movet; et ità est de mente humanâ.*

(25) Trad. de l'Egl. rom., t. II, p. 103. Cf. S. TH III, qu. 18, art 1, cité *in* t. XXXIX, p. 704 : « Quoique la volonté créée ne puisse être mue intérieurement par aucune créature, elle le peut être néanmoins par la volonté de Dieu. ». —(26) Trad. de l'Egl. rom., t. II, p. 117. — (27) *Ibid.*

plus absolument que nous n'en disposons nous-mêmes (28), que son action s'y mêle et s'y confonde avec la nôtre, est tout ensemble de lui et de nous (29).

Là est le nœud de la question. Toutes les erreurs dans la matière de la Grâce ne sont venues que de ce qu'on s'est évertué, — à l'instar du P. Malebranche chez qui cette préoccupation est si sensible, — à distinguer entre ce qui est de la Grâce et ce qui est de la volonté humaine, *inter id quod est ex gratiâ et quod est ex libero arbitrio*, comme si une même chose, un même mouvement de charité par exemple, ne pouvait être à la fois de l'un et de l'autre, *quasi non possit idem esse ex utroque* (30). C'est saint Thomas qui dénonce ce principe de toutes les hérésies touchant la prédestination. Et il ne le réfute pas autrement qu'en le proposant comme étant une fausseté manifeste (31). Déjà saint Bernard exprimait la même pensée dans un admirable passage du *Traité de la Grâce et du libre Arbitre* : « Dieu opère en nous ces trois choses : *penser*, *vouloir*, *agir* ; la première sans nous, la seconde avec nous, et la troisième par nous. Car en nous inspirant une bonne pensée, il nous prévient, en changeant notre mauvaise volonté, il se l'unit à nous par le consentement qu'il forme en elle, et. en joignant au consentement le pouvoir d'exécuter ce que nous avons résolu, notre action extérieure fait connaître au dehors le divin ouvrier qui travaille intérieurement en nous... C'est sa grâce et sa miséricorde qui excite le libre arbitre, en y répandant de bonnes pensées ; qui le guérit, en changeant son mauvais amour en un bon amour ; qui le fortifie, pour le faire passer de la volonté à l'exécution ; qui le garde et le préserve, pour empêcher qu'il ne tombe. Mais la Grâce fait de telle sorte toutes ces choses avec le libre arbitre, que ce qui a été commencé par la seule

---

(28) Aug. : *Magis habet in potestate voluntates hominum quam ipsi suas.* (*De correpl. et grat.*, cap. 14. V. t. X, p. 435. — (29) V. t. VIII p. 344.

(30) S. Th., Iª, qu. 23, art. 5. V. t. XXXIX, p. 113-114. — (31) V. t XXXIX, p. 113-114. Estius s'exprime de même, v. t. VIII, p. 346. Saint Thomas dit encore : *Non est autem distinctum quod est ex libero arbitrio et ex prædestinatione, sicût nec est distinctum quod est ex causâ secundâ et causâ primâ.* (*Ibid.* V. aussi Trad. de l'Egl. Rom., t. II, p. 109-110 et suiv.).

grâce est achevé par l'un et par l'autre, et qu'ils agissent toujours ensemble et en même temps, et non séparément, ou l'un après l'autre (32)... Car ce n'est pas la Grâce qui en fait une partie, et le libre arbitre l'autre partie. Ces deux causes s'unissent, et concourent inséparablement à la production de chacun de ces effets. Le libre arbitre fait tout et la grâce fait tout aussi. Mais comme tout se fait *dans* le libre arbitre, tout se fait *par* la grâce : *Totum quidem hoc, et totum illa ; sed ut totum in illo, sic totum ex illa* (33). La Grâce fait tout, et le libre arbitre fait tout aussi ! C'est-à-dire qu'on ne doit pas voir dans le libre arbitre et dans la Grâce, à la manière moliniste, deux causes *partielles* (34) qui concourent chacune de leur côté à produire une même action, à peu près comme deux chevaux qui tirent ensemble un navire (35), ou comme deux hommes qui mettraient en commun leurs efforts pour remuer un fardeau qu'ils ne peuvent remuer l'un sans l'autre, enfin comme deux agents qui partagent un même ouvrage, l'un en faisant une partie, et l'autre faisant le reste, sans que l'un dépende de l'autre, ou qu'ils se communiquent aucune vertu (36). Non, point de partage entre la Grâce et le libre arbitre (37). Leur coopération est quelque chose d'ineffable, qui ne ressemble à rien de ce que nous voyons dans les créatures,

---

(32) *Quod a gratiâ coeptum est, pariter ab utroque perficitur : ut mixtim, non sigillatim, simul non vicissim, per singulos profectus operentur...* »

(33) Bern., *De Grat. et lib. arb.*, cap. 11 et 12, *in* t. XXXIX, p. 114. Le même passage est donné, avec une traduction un peu différente *in* Trad. de l'Egl. Rom., t. II, p. 111-112. — (34) C'est l'expression même dont se sert Molina, en ajoutant, il est vrai, que cette *partialité* des causes n'empêche pas l'effet d'être *un* (ce qui n'est pas en question : *partialitate causæ, non effectus* v. *Concord.*, qu. XIV, art. XIII, disp. 26) ; ailleurs, il dit que la coopération de Dieu aux actes de notre volonté n'est pas cause totale de la détermination de cette volonté, laquelle est libre : *Cooperatio illa Dei non est integra causa ejus determinationis voluntatis, sed pars duntaxat.* (*Ibid.*, qu. XXIII, art. 4 et 5, disp. 1, memb. VII). On sait que Descartes s'est élevé très vivement, dans ses Lettres à la princesse Elisabeth, contre cette idée que Dieu ne soit que cause partielle, soit dans l'ordre naturel, soit dans l'ordre surnaturel, des actions libres de la volonté humaine. (V. éd. Ad. et T., t. IV, p. 313-314), — (35) C'est, on le sait, la comparaison familière à Molina, à Lessius, et à beaucoup de molinistes : ils pensent y faire voir à la fois la *partialité* des causes, et l'*unité* de l'effet. (V. p. ex. *Concord.*, qu. XIV, art. 13, disp. 25, etc.) Cf. Trad. de l'Egl. Rom. t. II, p. 99.

(36) *Ibid.*, p. 102. — (37) V. t. XVIII, p. 153.

et que nulle comparaison prise des créatures ne saurait, même de loin, nous représenter (38). Tout ce qu'on en peut dire est que cette coopération se ramène en réalité à une seule et même et indivisible opération (39).

S'il en est ainsi, on ne saurait sans absurdité craindre que l'empire tout-puissant de la Grâce empêche l'homme d'*être maître de ses actes*. Quand notre détermination vient de Dieu, elle ne vient pas, quoi que disent les molinistes (40), d'un principe *étranger*, mais d'un principe qui suivant le mot célèbre de saint Augustin, nous est plus intime que nous-mêmes, *intimior intimo meo* (41). Quand Dieu nous fait agir, l'action qu'il tire de nous nous est plus naturelle que celle qui naît de notre volonté laissée à elle seule (42). Céder à la Grâce, c'est donc encore, autant et plus que lorsqu'on cède à la concupiscence, se décider par son propre choix : ce n'est donc pas cesser d'être *libre*.

Après ces considérations, nous pouvons estimer résolue une dernière question, d'apparence assez abstruse, mais non point sans importance et sur laquelle les théologiens des derniers siècles ont beaucoup discuté : c'est celle, non plus de *l'efficace* de la Grâce ou de son mode d'opération, mais de sa *nature*.

En quoi consiste, intrinsèquement, l'essence de la Grâce ? De quelle sorte de réalité est-elle faite? Ou, pour parler autrement, quand nous recevons une grâce, y a-t-il quelque réalité qui vienne s'introduire en notre être, et laquelle?

---

(38) Trad. de l'Eglise Rom., t. II, p. 103-104.

(39) Saint-Cyran disait déjà, dans le même sens, que, dans la Grâce, « Dieu associe la volonté qui fait le bien à l'unité de son opération »; et voilà pourquoi, ajoute-t-il, « on peut dire de Dieu opérant par la puissance de la Grâce avec l'âme et par l'âme, que leurs œuvres sont indivisibles, et sont propres à Dieu et à l'âme, comme tous les théologiens disent : *Opera sancta Sanctæ Trinitatis ad extra sunt indivisa*, c'est-à-dire que toutes les œuvres que la Sainte-Trinité fait hors d'elles sont communes au Père, au Fils et au Saint-Esprit, et ne peuvent être divisées entre les trois personnes ». (Traité inédit de la Liberté, de la Grâce et de la Prédestination, P. R. 31, p. 550.

(40) Comme le prétendait, par exemple, le P. Dechamps. V. p. ex. Lett. du prince de Conti au P. Dechamps, sur l'accord de la Grâce et du libre arbitre, Cologne 1689 (édit. par Quesnel), p. 109. — (41) Trad. de l'Eg. Rom., t. II, p. 128 et p. 103. — (42) *Ibid.*, 103.

On ne conçoit guère que deux réponses possibles (1) :

Ou la Grâce n'est rien autre chose que la volonté même de Dieu, en tant qu'elle fait agir la volonté de l'homme.

Ou la Grâce est une entité *sui generis*, différente et de la volonté de Dieu et de la volonté de l'homme, et par l'entremise de laquelle celle-là meut celle-ci.

La première opinion est celle d'Estius, comme aussi de saint Thomas et des anciens scolastiques.

La seconde est soutenue en commun, par des théologiens par ailleurs très divisés de sentiment sur le point de l'efficace de la Grâce, à savoir par les molinistes, par beaucoup d'entre les nouveaux thomistes, et par certains disciples modernes de saint Augustin.

Ces théologiens, comme on peut penser, s'expriment en termes fort différents :

Les uns, — Alvarez, Zumel, Navarrete, etc., — parlent de *forme inhérente*, de *qualité transitive*, de *motion virtuelle* (2) : et ils ne semblent entendre par là qu'une force, une disposition, enfin une modification *physique* (3) imprimée par Dieu en l'âme, et qui, *étant distincte du mouvement de la volonté*, a en *soi de quoi produire ce mouvement* (4). Les autres, — les molinistes en général (5), et en particulier Malebranche, qui a approfondi ce point plus qu'aucun d'entre eux, et pareillement Jansénius et ses disciples, en cela tout à fait conformes aux molinistes (6), — recourent à des notions plus concrètes, telles que « bonnes pensées », « désirs pieux », « saints plaisirs », et (selon le mot commun à Jansénius, au P. Dechamps et au P. Malebranche) *délectation* (7). Mais si l'on songe que, pour

(1) Voir sur cette question t. XX, p. 233 et suiv.

(2) *Vel qualitatem quamdam transeuntem, vel motionem quamdam virtuosam.* (T. XX, p. 233-234 et p. 236.)

(3) Il va de soi que le mot *physique* est pris ici au sens qu'il a dans les expressions *pouvoir physique* ou *prémotion physique*. — (4) V. t. II, p. 236. — (5) Lescot, quoique moliniste, fait exception en cela. *Ibid.* p. 235.

(6) V. sur l'opinion de Jansénius touchant la nature de la grâce, t. II, p. 558-559.

(7) Le P. Dechamps, dans ses livres contre Jansénius, en particulier dans le *De Hæresi Janseniana*, conçoit aussi la Grâce, d'après saint Augustin, comme une sainte *délectation*. Où il s'écarte de Jansénius, c'est quand il refuse d'admettre que cette délectation détermine le consentement de la volonté. (V. p. ex. *De Hæresi Janseniana*, lib. III,

le P. Malebranche comme pour Jansénius, cette *délectation*, en quoi consiste l'essence de la Grâce, ce plaisir, ou ce désir, ou cette inclination, sont des actes *indélibérés*, — *acte vital*, dit Jansénius (8), — on reconnaîtra qu'il s'agit là de modifications de l'âme qui peuvent bien appartenir à la volonté, entendue en son sens large comme la *faculté de désirer* (9), non à cette partie supérieure de la volonté d'où dépend le consentement et la détermination libre. A prendre le mot volonté dans son sens précis, il est donc clair que l'opinion des nouveaux thomistes et celle de Jansénius (10), à qui il convient de joindre le P. Malebranche et les molinistes, reviennent au même point : savoir, à mettre entre la volonté de Dieu qui fait miséricorde, et le mouvement libre de la volonté humaine, qui doit être le fruit de cette miséricorde, un intermédiaire créé, qui est dans l'âme, mais qui n'est pas dans le libre arbitre, et qui sert à Dieu comme d'instrument pour produire dans le libre arbitre l'acte méritoire (11).

Mais là est justement l'erreur (12). L'hypothèse de ce *tertium quid*, d'une part, est inutile : car la volonté toute-puissante de Dieu étant supposée, est-il raisonnable de penser qu'elle ait besoin d'un instrument afin de tirer de notre libre arbitre cela même qu'elle prétend en tirer (13) ? Ne suffit-il pas que Dieu veuille une chose pour que dès là même, et sans intermédiaire, elle soit telle qu'il l'a voulue ? D'autre part, elle semble peu conforme à la doctrine traditionnelle, selon laquelle, comme nous l'avons vu, Dieu, par sa grâce, ne se borne pas à préparer le vouloir, mais nous donne l'acte même du vouloir, *Deus qui voluntatem præparat, ipse donat*, dit saint Fulgence (14), ou, dit saint Augustin en cent endroits (15), ne nous confère pas seulement quelque chose qui nous

---

disp. III, cap. 6, n° 9 et suiv., et cap. 16 et 19.) La doctrine de Malebranche s'inspire sur ce point, comme il le reconnait lui-même, des remarques du P. Dechamps. V., par ex., Traité de la Nat. et de la Gr., Disc. II, n° 30, addition.

(8) JANSÉNIUS, lib. IV, *De Grat. Christ.*, cap. I et suiv., cap. II et suiv. — (9) V., notamment, Traité de la Nat. et de la Gr., Disc. III, n° 28. Cf. plus haut p. 359 et p. 72. — (10) Arnauld assimile expressément les deux opinions, *in* t. III, p. 636, et t. X, p. 689. — (11) V. t. XX, p. 233-234; t. III, p. 636. — (12) V. t. XX, p. 235; t. III, p. 636; t. III, 664. — (13) *Ibid.*

(14) FULG., *De Incarnat.*, cap. 21 ; V. t. XX, p. 239 — (15) Notamment *De Grat. Christ.*, cap. 25.

met à même de vouloir, mais le vouloir effectif, non seulement le *posse*, mais le *velle* (16).

Surtout, avec cette définition de la Grâce, il devient assez difficile d'expliquer l'efficace de la Grâce, et de l'accorder avec la liberté (17). Comment, en effet, dans l'hypothèse qui fait de la grâce un *tertium quid* entre le libre arbitre humain et la toute-puissance divine, peut-on concevoir l'efficace de la Grâce? La Grâce est une forme inhérente, une qualité transitive, une motion virtuelle, un désir, une délectation, tout ce qu'on voudra, mais enfin quelque chose d'indélibéré, d'instinctif, de *vital*, comme parle Jansénius, et de non libre. Dire que la Grâce est efficace, ou qu'elle produit infailliblement la décision de la volonté, c'est donc dire, en ce cas, qu'une certaine modification non consentie de l'âme produit infailliblement une autre modification qui est l'acte du consentement. Qu'on ne dise pas que l'un et l'autre dépendent de la volonté : ce serait jouer sur les mots, puisque, nous venons de l'expliquer, dans le premier cas, il s'agit de la volonté prise en général comme faculté de désirer, dans le second de la volonté prise spécialement comme faculté de choisir après délibération. Les deux modifications sont donc distinctes, non seulement en ce sens que l'une précède l'autre dans le temps, mais encore en ce sens qu'elles sont vraiment d'espèce différente. Cela étant, si le consentement, ou le mouvement délibéré de la volonté, est déterminé par une délectation prévenante, ou par un mouvement indélibéré, peut-on prétendre que la volonté se soit *déterminée elle-même*, — faute de quoi elle ne saurait avoir été libre (18) ? — Certes,

---

(16) V. t. XX, p. 236-237 et p. 238. Arnauld remarque à ce sujet que, dans l'opinion de ceux qui font de la Grâce une *forme inhérente*, etc., la Grâce donnant le *posse* (ou, en termes scolastiques, l'*acte premier* et non pas seulement l'*acte second*), il s'ensuit qu'à parler à la rigueur, qui n'a pas la grâce actuelle n'a pas la puissance de bien agir : et par là cette opinion tombe sous le coup des définitions des Conciles et de Rome relativement à la possibilité des commandements. (V. t. XX, p. 236 et suiv. Cf. Notre t. III, ch. II. — On sait qu'au contraire, l'argument favori de Malebranche est qu'il faut *sentir* avant que de *consentir*. Le premier est précisément ce que met en nous la Grâce, le second venant de notre libre arbitre seul. — (17) V. t. III, p. 664.

(18) V. t. X. p. 438 ; t. X, p. 615-616 ; t. XL, p. 192. Il est à noter que c'est précisément le raisonnement de Lemos aux Congrégations *De Auxiliis* : (V. Hist. Congrég. *De Auxiliis*, disp. III). Si la Grâce consistait dans une *entité*, abstraction faite de la volonté de

c'est bien toujours l'âme qui se meut. Et il ne faut pas oublier qu'il n'y a pas entre ses diverses facultés de distinction réelle (19). Encore ne peut on éviter de distinguer dans l'âme des états qu'elle produit par elle-même, et d'autres qui sont produits ou suscités en elle indépendamment d'elle : ainsi, nous l'avons dit, les inclinations, ou plutôt l'inclination (car elle est unique, et c'est celle qui nous porte au bonheur), qui naît de la *nature*; ainsi ces appétits ou mouvements *primo primi*, qui naissent de l'union de l'âme et du corps, et qui sont exempts de contrainte, non de nécessité (20). Dans ces sortes d'états ou de mouvements, l'âme assurément ne peut pas passer pour *maîtresse de son action* : nous avons expliqué pourquoi, et nous avons ajouté qu'alors l'âme ne peut pas non plus être réputée libre (21). Or faire de la Grâce une délectation indélibérée, n'est-ce pas justement la rendre semblable à des mouvements de cette espèce ? N'est-ce pas la réduire à une sorte d'instinct naturel ? Et si la volonté, lorsqu'elle choisit le bien, ne fait que suivre l'impulsion d'un tel instinct, ne faut-il pas avouer qu'elle agit dans des conditions très opposées à celles que nous avons reconnues, avec le sens commun, être essentielles à la liberté (22) ?

C'est pourquoi, dans cette hypothèse, on est conduit immanquablement, ou bien, pour assigner quelque chose que la volonté tire d'elle-même et en quoi elle soit libre, à ne laisser à la délectation indélibérée de la Grâce qu'une influence incertaine, dont le succès est suspendu à un consentement qu'elle ne produit pas : c'est la solution de Malebranche et des molinistes ; ou bien, pour conserver à la Grâce sa pleine efficace, à ramener indûment la liberté au pur et simple volontaire : c'est la solution de Jansénius et de plusieurs de ses défenseurs.

Dieu, qui veut actuellement mouvoir l'homme, une telle entité ne saurait être considérée comme déterminant la volonté de l'homme sans blesser la liberté. V. les citations de Lemos, *in* Ordonnance et Instruction Pastorale de Fénelon contre la Théologie du Sr Habert, IIe partie, ch. VI. Fénelon se sert de ces considérations de Lemos pour prouver que la grâce de Jansénius, qui est une délectation indélibérée déterminant physiquement la volonté, ruine le libre arbitre. *Ibid.*, ch. 14.) V. aussi du même Fénelon : Instruct. Pastorale en forme de dialogue sur le système de Jansénius, 2e partie, ch. 15.

(19) V. t. XXXVIII, p. 6. — (20) V. t. X, p. 624. — (21) V. plus haut ch. I, p. 79-80. — (22) V. Trad. de l'Égl. Rom., t. II, p. 116-117.

On évite tous ces inconvénients, et l'on se donne une situation bien plus avantageuse pour combattre le molinisme (23), quand on adopte l'autre conception de la Grâce, celle qui, beaucoup plus simple en elle-même, et débarrassée de toutes les entités scolastiques, est en outre la seule vraiment conforme à saint Thomas, à saint Augustin et aux Saints Pères (24).

Cette conception, soutenue parmi les anciens scolastiques par Bradwardin, et parmi les modernes par Estius, répudie tout intermédiaire entre la volonté divine qui applique à l'action le libre arbitre humain, et le mouvement de ce libre arbitre (25). Par grâce actuelle, dit Bradwardin, on n'entend autre chose que la volonté invincible de Dieu, *voluntatem Dei semper invictam*. De même Estius, l'illustre chancelier de la Faculté de Douai, enseigne que cette grâce qui précède la charité habituelle et toutes les bonnes œuvres est Dieu même agissant en nous : *Benevolentia Dei, quæ non est aliud quam ipse Deus, quatenùs haec omnia nobis gratuito largitur ;* et encore : *Divina operatio (quæ non est aliud reipsâ quam Deus operans) gratuito producens in nobis effectus salutares* (26). C'est certainement ainsi que l'entend saint Thomas lorsqu'il dit, parlant, sans doute possible, de la grâce actuelle : « Quoique le langage commun use du nom de grâce pour désigner le don de la justice habituelle, cependant, d'une manière plus générale, la Grâce peut s'entendre de la miséricorde de Dieu, par lequel il opère au dedans de nous le mouvement de notre volonté, *misericordiam Dei, per quam interius motum mentis operatur ;* — et en ce sens l'homme ne peut faire aucun bien sans la grâce de Dieu (27). » De même saint Bernard et saint Augustin (28). Voyez par exemple dans quels termes saint Augustin marque l'action de la Grâce dans les *Rétractations : Cum fortis et potens præparatur voluntas a Domino, facile*

(23) V. t. III, p. 573-574. — (24) V. t. III, p. 664. — (25) V. t. XX, p. 233 et suiv. — (26) V. t. XX, p. 235 et 237. Cf. t. III, p. 577-578. La bulle *Unigenitus* a condamné chez Quesnel (Prop. 10 et 11) des formules très semblables à celles d'Estius.

(27) *De Veritate*, qu. 24, art. 14. V. t. XX, p. 235. Arnauld cite encore d'autres passages de saint Thomas, par exemple celui-ci : *Gratia Dei causat bonitatem in homine grato eò quod bona voluntas Dei, quæ nomine gratiæ intelligitur, est causa omnis boni creati. Sum. Th.*, III[a], qu. 86, art. 2.). — (28) V. t. III, p. 636.

fit opus pietatis quod prius difficile atque impossibile fuit (29). On ne voit point là de *qualitas fluens* ou d'*actus indeliberatus* (30). Il n'y a rien autre chose à envisager que la faveur gratuite de Dieu, et l'opération divine (laquelle n'est, suivant la remarque d'Estius, que Dieu même opérant), qui, simultanément avec le libre arbitre, quoique avant lui dans l'ordre de la causalité, produit en nous la bonne volonté (31). Il n'y a rien autre chose à envisager que le fait même de la motion de la volonté humaine par la volonté divine, ou comme dit saint Thomas, *misericordiam Dei quæ interius motum mentis operatur* (32).

Sans doute ce fait peut être pris de deux manières : soit par rapport à l'homme *(a parte hominis)*, soit par rapport à Dieu *(a parte Dei)*. Et c'est à quoi répond la distinction, classique chez les théologiens, de la *grâce créée* et la *grâce increéée* (33). Mais il importe de se rappeler que la *grâce créée* consiste tout uniment dans nos bonnes œuvres mêmes, ou dans les bons mouvements de notre volonté, en tant qu'ils procèdent de Dieu, et la *grâce increéée* dans la bienveillance en vertu de laquelle Dieu nous les fait opérer. Tout cela est parfaitement résumé dans la formule de saint Thomas : « La miséricorde de Dieu qui opère en nous », voilà la *grâce increéée*. « ce que cette miséricorde de Dieu opère en nous », voilà la grâce *créée* (34). La Grâce a deux aspects. Et saint Augustin, ainsi que tous les Pères, a coutume de considérer tantôt l'un, tantôt l'autre ; la grâce *increéée*, lorsqu'il dit dans une lettre à Paulin (35), et ailleurs, que la Grâce prévient la volonté de l'homme, en alléguant ce verset des Psaumes : *Misericordia Dei præveniet me ;* la grâce *créée*, lorsqu'il donne, dans de si nombreux ouvrages, cette définition de la Grâce : *Inspiratio dilectionis quâ cognita sancto amore faciamus.* Mais ces deux aspects sont inséparables (36) ; et les Pères, non plus que saint Thomas,

(29) *Ibid.* — (30) *Ibid.* — (31) V. t. XX, p. 233-234 — (32) Cette définition de saint Thomas est celle à laquelle Arnauld se réfère constamment V. par exemple : t. XX, p. 235, etc. ; t. III, p. 573-574, 577-578, etc. ; t. III, p. 664 ; t. XL, p. 191, etc. — (33) V. t. XX, p. 234-235 ; t. III, p. 636. — (34) V. t. XL, p. 191 ; t. X, p. 689 ; t. III, p. 636 ; t. XX, p. 234-235. — (35) *Ep. 186 al.* 106), cité *in* t. XX, p. 234.

(36) Arnauld disait déjà dans l'Apologie p. Saint-Cyran : « La Grâce n'est pas Dieu seul, mais Dieu avec ses dons, » etc. (t. XXIX, p. 258).

n'ont garde de l'ignorer, puisqu'ils proclament, d'un côté, que l'amour de Dieu ou du bien n'est en nous que parce que le Saint-Esprit nous l'inspire ; de l'autre, que Dieu exerce sa miséricorde envers nous en imprimant à notre volonté un bon mouvement, c'est-à-dire un mouvement d'amour. A cet égard la définition de saint Thomas et celle de saint Augustin signifient exactement la même chose : de celle-ci comme de celle-là il ressort que c'est directement, sans l'entremise d'aucune forme ou entité physique, que l'acte méritoire d'amour suit de la miséricorde divine (37).

Cette définition de la Grâce ainsi expliquée rend tout de suite sensible comment la Grâce est efficace par elle-même et néanmoins ne préjudicie point à notre liberté. Si la Grâce consiste essentiellement en ce que Dieu applique au bien la volonté humaine, il est clair, comme le remarquait Estius, et comme le répétait Lemos aux Congrégations *De Auxiliis*, qu'on ne saurait admettre sans contradiction que la Cause Toute-Puissante fasse agir l'homme, et que cependant l'homme n'agisse pas (38), que Dieu meuve la volonté, et que cependant la volonté demeure immobile, ou se meuve autrement ou dans un autre sens que Dieu n'entend la mouvoir (39). Mais en même temps, si Dieu exerce cette motion immédiatement et par lui-même (40), il est clair que pour déterminer la volonté,

---

(37) V. t. X, p. 689 : « Dans l'homme de bien qui aime Dieu par charité, c'est Dieu qui opère dans son libre arbitre ce mouvement d'amour, comme dit saint Thomas, lorsqu'il définit la grâce actuelle, par laquelle se fait cette opération, *Misericordia Dei quæ interius motum mentis operatur*. Ce qui revient aussi à ce que dit saint Augustin en définissant la Grâce : *Inspiratio dilectionis, ut cognita sancto amore faciamus*. C'est ce qui fait voir qu'on ne doit rien mettre de créé, de non libre, d'indélibéré, entre la miséricorde de Dieu, qu'on peut appeler la grâce incréée, et ce mouvement libre d'amour qu'il opère dans notre cœur. » (Cf. t. II, p. 558-559.)

(38) V. Estius, *in* lib. II, *Sentent.*, disp. 28 ; t. XX, p. 237. — (39) V. l'extrait des Actes des Congrégations *De Auxiliis*, cité très fréquemment chez Arnauld, et notamment *in* t. XVII, p. 188-189. Arnauld rapproche des paroles de Lemos ce passage de saint Thomas *Virtus Spiritus Sancti infaillibiliter operatur quodcumque voluerit. Unde impossibile est haec duo simul esse vera, quod Spiritus Sanctus velit aliquem movere ad actum charitatis, et quod ipse charitatem amittat peccando* (S. Th., IIa IIae, qu. 24, art. 11). V. *ibid.*, p. 187. Cf. dans le même sens : t. XVIII, p. 567-568 ; t. XIX, p. 175 ; t. XXXIX, p. 93, etc.

(40) V. t. II, p. 558-559.

il lui suffit de toucher les secrets ressorts de ce principe de détermination qu'elle a en elle, et qui sont inaccessibles à tout autre qu'à lui (41) : en sorte que la volonté ne sera point entraînée par son objet ni par le poids d'un motif ni par rien de différent de son propre fond ; on pourra dire qu'*elle veut uniquement parce qu'elle veut*, — encore que Dieu soit la source souterraine d'où surgit en elle ce vouloir, — et par conséquent qu'elle est libre (42).

Par là se précise le caractère de cet *amour* qui fait, avons-nous dit, l'essence de la Grâce.

Le mot d'*amour*, — comme celui de *délectation* dont usent certains théologiens (43), — n'est pas sans ambiguïté. Il marque toujours un penchant, une inclination de l'âme. Mais cette inclination peut être, soit un attrait instinctif, une

(41) V. Trad. de l'Eglise Rom., t. II, p. 117. « Ce que l'homme ne peut faire à l'égard d'un autre homme qui, d'une manière seulement morale et objective, par des raisonnements puissants, ou par la force d'une éloquence humaine, parce qu'il ne parle qu'au dehors, qu'il ne peut agir immédiatement sur la volonté même, dont l'accès et l'entrée lui sont inaccessibles.... Dieu le fait proprement immédiatement, et pour ainsi dire physiquement, en agissant sur la volonté même dont il a la clef, et à laquelle il est plus intime qu'elle ne l'est à elle-même... »

(42) Nous avons déjà vu (v. ch. I, p. 79) que cette formule est pour Arnauld caractéristique d'une *volonté libre*, par opposition à la volonté qui est entraînée *machinalement* par son objet ou par un instinct naturel. Cf. t. X, p. 438-439 ; t. X, p. 615-616 ; 619-620.

(43) Nous avons déjà fait observer que Jansénius définit presque toujours la Grâce comme une *délectation*, Arnauld comme une *inspiration d'amour*. On sait que le P. Dechamps, à l'encontre de Jansénius, pense que le fameux texte augustinien de l'*Exposit. Ep. ad Galat.* : *Quod amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est*, le mot *delectat* doit s'entendre, non d'une *délectation indélibérée*, mais d'un mouvement consenti et libre d'amour. Il ajoute que le mot *operemur* ne concernant que l'action extérieure, la phrase signifie seulement ceci : l'action extérieure est nécessairement conforme à la décision intérieure de la volonté. V. *De Hæresi Janseniana*, lib. III, disp. III, cap. 6, nos 9, 11 et suiv. Cette interprétation a trouvé grande faveur auprès des critiques molinistes de Jansénius, en particulier de Fénelon, dans son *Instruction pastorale en forme de dialogue*. Il parait difficile de nier qu'elle ne soit en désaccord formel avec les textes de saint Augustin. V. à ce sujet notre t. III, ch. I. On sait d'autre part combien Malebranche a insisté sur la nécessité de distinguer ces deux termes qui sont souvent confondus chez les augustiniens, de *délectation* (au sens de *plaisir*) et d'*amour*. V. p. ex. XIV Eclaircis. sur la Recherche de la vérité.

impulsion précédant toute réflexion : c'est l'*amour naturel* ou *indélibéré* ; soit une volonté expresse, formée avec advertance de raison et en connaissance de cause : c'est l'*amour délibéré* ou *amour libre*.

De la première sorte d'amour nous avons un exemple dans les appétits de la faim ou de la soif, ou dans les passions qui ont rapport au cours des esprits, tels que les mouvements de colère, de joie, de crainte, toutes modifications de l'âme qui n'appartiennent pas proprement à la volonté, mais qui aussi, par elles-mêmes, ne sont moralement ni bonnes ni mauvaises (44), elles ne deviennent telles (comme nous l'avons remarqué à propos de la concupiscence et du péché originel) que lorsque s'y joignent l'attention et la complaisance de la volonté proprement dite (45) : c'est qu'alors l'amour instinctif s'est transformé en un amour de choix et de raison. Le P. Malebranche a bien vu et fait très précisément la distinction. Mais il en retire cette conséquence que la Grâce, étant une délectation ou un amour indélibéré, n'est donc pas par elle-même *le principe du mérite*, (46). Conséquence blasphématoire ! Qu'est-ce donc qui sera le principe de notre mérite, si ce n'est la Grâce (47) ? Ce qu'il aurait dû conclure, c'est que, comme la *concupiscence*, pour être coupable, doit être consentie, c'est-à-dire enfermer un mouvement d'amour libre de la créature, de même la *charité* par laquelle la Grâce nous fait faire de bonnes œuvres ne peut être un simple *amour de sentiment* (pour reprendre les expressions du P. Malebranche), mais un *amour de choix* (48). Et en effet, si la Grâce était un simple sentiment, ou, comme on parle, une *suavité* à laquelle ne se mêlerait aucune connaissance, elle se confondrait avec ces plaisirs sensibles dont le même P. Malebranche assure, bien à tort, qu'ils peuvent rendre l'homme heureux (49). Certes non,

(44) V. t. X, p. 624. — (45) *Ibid.* — (46) V. t. XXXIX, p. 110-111. — (47) *Ibid.*, p. 117.

(48) *Ibid.*, p. 110-112. Cf t. X, p. 688-690. C'est sous réserve de ces précisions qu'on pourrait, dans la doctrine d'Arnauld, donner à la Grâce ce nom de « sainte concupiscence » dont se sert si souvent saint Augustin, et Jansénius après lui, et qu'on ne rencontre guère chez Arnauld, sauf incidemment dans les œuvres de la première période.

(49) V. t. XXXIX, p. 368 et suiv. ; t. XL, p. 27. Sur cette question particulière, et sur la discussion engagée à ce sujet par Arnauld avec Malebranche et avec Bayle, v. notre t. I, liv. II, ch. III.

les plaisirs des sens ne rendent pas l'homme heureux, même pendant le temps qu'il les éprouve! Mais pourquoi? Parce qu'il serait contraire à la nature de l'homme, qui n'est ce qu'il est que par sa liberté et sa raison, de trouver du bonheur dans les plaisirs qui préviennent sa raison et sa liberté (50). Or ce qui est vrai du bonheur ne l'est pas moins de la sainteté, qui, après tout, n'en diffère point (51). La Grâce, cause et prélude de l'un et de l'autre, ne saurait se ramener à un plaisir sensible d'ordre supérieur, étranger originellement comme tout plaisir sensible à ce qui fait l'homme. Non seulement, pour nous porter au bien, Dieu n'a pas besoin de recourir à des attraits indélibérés de cette espèce, mais il ne serait pas convenable qu'il y recourût. L'amour qu'il nous inspire n'enferme donc rien d'aveugle, rien de purement instinctif, rien de comparable à un *enthousiasme* (52). Il ne va jamais sans lumière et sans discernement (53). Il fait à la fois que nous connaissions le bien, que nous le goûtions, que nous l'embrassions, que nous y consentions, que nous y persévérions (54). Dès ses plus humbles mouvements, — bien que, comme nous l'avons observé, ces mouvements puissent fort bien être trop

(50) T. XL, p. 27. « Ces plaisirs préviennent la raison, et on en est touché soit qu'on le veuille, soit qu'on ne le veuille pas. Or l'homme n'étant ce qu'il est que par sa raison et sa liberté, ce n'est aussi que par sa raison et sa volonté qu'il peut être heureux. » Cf. t. XXXIX, p. 368, etc.

(51) C'est précisément l'un des reproches que fait Fénelon à la théorie janséniste des *deux délectations* de tomber dans l'erreur d'Épicure, qui fait du *plaisir* le ressort de toute activité humaine, et le principe de la morale. V. Instruct. en forme de Dialogue sur le système de Jansénius, 3e partie, 23e lettre.

(52) « La Grâce ne fait point agir par enthousiasme, par un instinct nécessitant, par une inclination aveugle, mais elle fait agir avec lumière, avec discernement, avec raison; elle fait aimer ce qu'elle fait choisir. » (Trad. de l'Égl. Rom., t. II, p. 117.) — (53) *Ibid.* C'est d'ailleurs ce qui ressort de la formule de saint Augustin, *inspiratio dilectionis quâ cognita sancto amore faciamus.* La connaissance précède le plaisir ou l'amour; et par conséquent, comme le remarque Arnauld, il n'y a pas de raison de ne pas appeler le mouvement de plaisir ou d'amour qui suit. V. t. X, p. 620-621.

(54) Ce sont les termes dont Arnauld se servait dans la 1re Apol. de Jans., t. XVI, p. 113. Nous avons déjà fait observer que ce passage semble marquer que, dès le début, Arnauld avait tendance à élargir la notion à laquelle se tient strictement Jansénius, qui réduit la Grâce à une délectation, ou à un plaisir ou à un amour, *indélibéré* et non *libre*. V. notre t. I, liv. II, ch. III. V. aussi notre t. III, ch. I.

faibles pour arriver jusqu'à l'action, et ne servent parfois que de préparation à d'autres plus forts et plus durables, — il est *délibéré* et *libre* (55).

Ainsi, ce qu'on nomme la Grâce, c'est une motion intérieure, physique, immédiate, de toutes les puissances actives de notre être par la vertu du Saint-Esprit, qui leur est intimement présent.

Comment une telle motion est-elle concevable ?

Nous n'irons pas, pour en rendre compte, faire appel, avec les théologiens de l'École de saint Thomas, aux idées de *cause première* et de *cause seconde* (56). Ces idées, d'un caractère si métaphysique, ont en outre le défaut d'être beaucoup trop générales ; elles conviennent à toute sorte d'activité créée ; elles ne sauraient exprimer ce qu'a de spécial et d'unique le rapport de la volonté humaine à la volonté divine, ou plutôt de la volonté humaine déchue à la grâce du Christ (57). Si l'on veut jeter quelque jour sur cet étonnant rapport du libre arbitre et de la Grâce, ce n'est pas aux concepts de la philosophie, c'est à

(55) Arnauld combat à maintes reprises, « l'opinion de ceux (il s'agit de Jansénius et de quelques théologiens de Louvain) qui mettent la Grâce dans une délectation victorieuse qui soit un mouvement indélibéré et non libre de la volonté ». (T. X, p. 620. Cf. t. X, p. 689.) Il dit encore : « Le vrai sentiment de saint Augustin, de saint Bernard et de saint Thomas touchant la grâce actuelle est celui d'Estius, qui ne met rien de créé produit de Dieu dans la volonté, entre la volonté de Dieu, qu'il appelle la *grâce incréée,* et le mouvement libre de la volonté humaine que la *grâce incréée* produit en elle : ce qui n'empêche pas que ce premier mouvement libre de la volonté produit par cette grâce incréée, ne serve souvent à en produire d'autres, avec le secours de la même grâce incréée... Mais on ne voit point dans tout cela ni de *qualitas fluens*, ni d'*actus indeliberatus*, dans lequel M. d'Ypres a fait consister sa délectation victorieuse, en quoi certainement il s'est trompé. » (T. III, p. 636.)

(56) Arnauld ne fait jamais état de ces notions, quoiqu'il cite des textes de saint Thomas où elles se trouvent (v. la note précédente ; et t. X, p. 629). Au contraire Pascal y recourt expressément dans sa *Lettre sur la Possibilité des Commandements de Dieu*, éd. Br., t. XI, p. 183 et suiv. (mais il faut ajouter que Pascal introduit tout aussitôt l'idée de l'Incarnation).

(57) Comme nous l'expliquerons dans notre t. III (ch. II), la différence entre la conception arnaldine de la Grâce et la conception thomiste gît essentiellement en ce que la prémotion physique, que les thomistes attribuent à la Grâce pour l'un et l'autre état de la nature humaine, est propre, selon Arnauld, à la grâce du Rédempteur.

l'analogie de la Foi qu'il convient de s'adresser. Il ne prend son plein sens que par comparaison avec le lien des deux natures au sein du Verbe incarné, dans ce que les théologiens nomment *l'union hypostatique*.

L'union hypostatique ou union personnelle est quelque chose de plus entier et de plus parfait encore que ce qu'est en chacun de nous *l'union substantielle de l'âme et du corps* (58). Le P. Malebranche la méconnaît étrangement quand, distinguant en J.-C. l'homme et le Verbe, il attribue à la science et à la volonté de « J.-C. comme homme » une sorte d'indépendance à l'égard de sa science et de sa volonté comme Dieu (59). Pour un catholique, cette façon de parler, « J.-C. comme homme », ne peut signifier ce qu'il y a de l'homme en J.-C. séparé du Verbe, mais signifie le Verbe même selon la nature humaine qu'il a prise dans le temps (60) : J.-C. n'étant autre chose, suivant la parole de saint Augustin, que *Verbum Dei habens hominem*, c'est toujours le Verbe qui doit faire le principal de la notion que nous avons de lui (61). « En J.-C. », dit excellemment l'évêque de Meaux, en son *Discours sur l'Histoire Universelle*, « l'homme absolument soumis à la direction intime du Verbe, qui l'élève à soi, n'a que des pensées et des mouvements divins. Tout ce qu'il pense, tout ce qu'il veut, tout ce qu'il dit, tout ce qu'il cache au dedans, tout ce qu'il montre au dehors, est animé par le Verbe, conduit par le Verbe, digne du Verbe » (62). Les eutychéens, sans doute, se trompaient, en ne reconnaissant dans le Christ qu'une nature; et les monothélites, en n'admettant en lui qu'une volonté (63). Mais Nestorius se trompait

(58) V. t. XXXIX, p. 100. Cette comparaison de l'union hypostatique avec l'union de l'âme et du corps est clasique dans la théologie catholique. Elle est développée notamment par Bossuet dans le *Discours de l'Hist. universelle*, cité *ibid.*, p. 701.— (59) *Ibid.*, p. 694-695; p. 697-699; cf. p. ex. Médit. chrét., VIII, p. 27 : « Ne t'imagine pas (c'est le Christ qui parle) que mon Père, par des volontés particulières, détermine toutes nos volontés ni celles des anges... J'ai reçu comme homme toute puissance dans le ciel et sur la terre ; et par conséquent j'ai la liberté de choisir les matériaux qui me sont propres, et d'exécuter comme il me plait l'ouvrage que Dieu m'a donné à faire. »

(60) V. t. XXXIX, p. 700. — (61) *Ibid*., p. 700. — (62) Disc. sur l'Hist. univ., 2e partie, cité *in* t. XXXIX, p. 701. Cf. p. 700. — (63) V. t. XXXIX, p. 703-704. Cf. t. X, p. 11, p. ex. : *Catholica autem fides ita intelligi humana divinis in Christo sociata, ut neque naturarum distinctio unitatem personæ dividat, neque personæ unitas differentiam confundat personarum.*

également, en prétendant que les deux natures n'étaient point unies en lui personnellement, mais seulement par une unité de consentement et de conformité (64). Et Malebranche, en supposant que l'âme de « J.-C. comme homme » veuille quelque chose indépendamment du Verbe, tombe justement dans l'erreur de Nestorius (65). Ce qu'affirme l'Église, c'est, d'une part, qu'il y a deux volontés dans le Christ, et que la volonté humaine n'est pas en lui aux mains de la volonté divine un instrument passif et inanimé, qu'elle a, selon l'expression de saint Thomas (66), un mouvement propre (67). Mais, d'autre part, cela ne ne fait pas qu'il puisse y avoir dans le Christ contrariété de volontés, et que sa volonté humaine soit capable de pécher, parce que cette volonté humaine se trouvant dans une nature qui n'est pas à soi, qui ne subsiste pas en soi (68), qui n'a d'autre hypostase que la personne du Verbe, sa manière propre de se mouvoir, selon l'expression de saint Thomas encore, est de se porter toujours à ce que lui fait vouloir la volonté divine : *Voluntas humana Christi habuit quemdam determinatum modum volendi ex eo quod fuit in hypostasi divinâ, ut scilicet moveretur secundum nutum voluntatis divinæ* (69) : d'où il suit que J.-C. comme homme n'a eu garde de pouvoir pécher, puisqu'il ne voulait absolument et selon sa volonté humaine, — tout au moins selon sa volonté de choix et de raison, la seule qui soit en cause (70), — que ce qu'il savait que Dieu voulait (71). Ainsi le Christ a été impeccable, parce que, — dit saint Thomas, après saint Jean Damascène, saint Maxime, saint Cyrille, et saint Augustin (72), — tout ce qui appartenait à sa nature humaine a été entièrement

(64) *Ibid.*, p. 703. — (65) *Ibid.*, p. 702. — (66) *Sum. Th.*, IIIª, qu. 18, art. 1. — (67) V. t. XXXIX, p. 704. — (68) *Ibid.*, p. 705. Cf. p. 700. — (69) *Ibid.*, p. 705 et 711. *Sum. Th.*, IIIª, qu. 18, art. 1, ad. 4, cité *ibid.*, p. 704.

(70) On sait que dans le Christ, les théologiens, avec saint Thomas, distinguent de la *volonté de choix* ou *volonté proprement dite, la volonté sensible* ou *volonté de la partie inférieure de l'âme*, ou *volonté improprement dite*. Cette dernière volonté peut évidemment différer de la première, et même lui être opposée : c'est elle qu'exprime la prière du Christ au Mont des Oliviers. V. t. XXXIX, p. 708. Cf. plus haut, ch. II, p. 262 (note 37). — (71) *Ibid.*, p. 711.

(72) St Th., *loc cit.*; *ibid.*, p. 704 et p. 707; sur ce que l'impeccabilité du Christ a sa source dans la détermination de sa volonté humaine par sa volonté divine, en raison de l'union hypostatique, v. t. X, p. 436 et t. X, p. 618.

soumis à la direction et à l'empire de la volonté de Dieu (73) ; et cette entière soumission a laissé sa liberté parfaitement intacte, parce qu'en l'unité de sa personne, comme nous l'enseigne le VIe Concile œcuménique, et, comme nous le répète saint Thomas (74), les deux volontés humaine et divine quant à leurs natures et quant à leurs opérations ont été jointes *indivisè* et *inseparabiliter* : union qui est l'*Incarnation* même.

Or, en l'espèce, fait observer saint Thomas, ce qui est vrai du Christ, est vrai des saints, des justes « en tout ce qu'ils font des pieux et de bon », bref de tout homme en tant qu'il agit sous l'influence de la Grâce (75). N'hésitons pas à rapprocher ici deux termes fort éloignés sans doute, mais qu'après tout l'Écriture et la Tradition nous donnent pour comparables (76).

---

(73) Il s'agit du IIIe Concile de Constantinople. V. t. XXXIX, p. 707. Le texte du Concile porte : *Duas naturales voluntates in eo, et duas naturales operationes, indivisè, inconvertibiliter, inseparabiliter, inconfusè secundum Sanctorum Patrum doctrinam adæquè prædicamus.* » — (74) Arnauld aussi à ce sujet le témoignage de Thomassin (t. XXXIX, p. 706).

(75) *Sum. Th.*, IIIe, qu. 18, art. 1, ad. 1. V. t. XXXIX, p. 704. Cf. Trad. de l'Égl. Rom., t. II, p. 106 : « Ce qui est admirable, c'est que la volonte de l'homme, non plus que celle de J.-C., pour être ainsi efficacement déterminée au bien, celle-ci par la puissance du Verbe, en qui elle subsiste, celle-là par la puissance de l'Esprit de Dieu en qui et par qui elle opère, n'en sont pas moins libres, ni moins capables de mériter. Car, quant à ce point particulier qui consiste à être déterminé au bien par l'opération de Dieu sans que la liberté en souffre aucun préjudice, saint Thomas ne met point de différence entre J.-C. et les autres hommes, puisqu'il compare l'un avec l'autre, et qu'il prouve et explique l'un par l'autre... »

(76) V. Trad. de l'Égl. Rom., t. II, p. 105-106 : « Saint Thomas nous élève à la comparaison la plus noble, la plus propre et la plus digne de Dieu et de ses enfants que nous puissions trouver, je veux dire qu'il nous invite à considérer le cœur de l'homme dans la main de Dieu comme l'humanité sainte et la volonté humaine de J.-C. était dans la main du Verbe à qui elle était unie. Car quoi qu'il y ait une différence infinie entre le Chef et les membres, entre le Fils éternel de Dieu et ses enfants adoptifs, entre l'union personnelle du Verbe avec l'humanité, et l'union de Dieu avec la volonté en qui elle opère, c'est néanmoins le même Esprit et la même puissance qui opérait dans le cœur de J.-C. et qui opère dans le nôtre, et les Saints Docteurs conviennent à considérer la volonté du Fils de Dieu et celle des hommes comme un instrument libre qui n'a de bons mouvements que ceux que Dieu lui imprime, et qu'il lui imprime sans blesser sa liberté, etc... » Jansénius déclarait déjà, peut-être dans le même sens (quoique dans son *Augustinus* il n'insiste pas sur l'assimilation de la coopération de la Grâce et du libre arbitre avec l'*union hypostatisque*), que « la matière de l'Incarnation, y est fort proche » entendez : à la matière de la

Saint Paul n'a point fait de difficulté de comparer l'action de Dieu en nous, pour nous faire croire en sa parole, avec cette opération si efficace par laquelle il a ressuscité son Fils, et par laquelle il nous ressuscitera un jour avec lui (77). Au fond, chez le plus humble des chrétiens, la descente de la Grâce reproduit en quelque manière l'Incarnation du Fils de Dieu : elle en est non seulement une suite, mais une image (78). Par la Grâce commence en nous, dès à présent, cette *transformation de l'homme en Dieu* qui aura sa consommation dans la gloire (79). Par elle, la divinité se coule en notre âme, s'y répand, la remplit de toutes parts, l'anime enfin comme notre âme même anime nos membres (80). Par elle enfin nous sommes rapprochés de Dieu de telle manière, — passagèrement dans le cas de la grâce actuelle, durablement dans le cas de la grâce habituelle, — que nous vivons en lui, ainsi que le dit l'Écriture, et qu'il vit en nous : *In illo vivimus, movemur et sumus* (81) ; *Vivo, jam non ego, sed vivit in me Christus* (82).

S'il en est ainsi, comme nous avons contemplé dans le premier Adam la corruption de la nature privée de la Grâce, nous pouvons apercevoir dans le second Adam,

---

Grâce, qu'il désigne du nom de *Pilmot*, et « la touche en force endroits ». (Lettre de Jansénius à Saint-Cyran, 3 juin 1622, éd. du Vivier, p. 79.)

(77) *Ibid.*, p. 106 ; cf. *Ephes.*, I, 19 et *Rom.* VIII, 11. — (78) V. t. XXIX, p. 259. — (79) V. t. XXXVIII. p. 4, et t. X, p. 67. Cette idée que la Grâce est un commencement de la gloire est commune à beaucoup de théologiens chrétiens. V. notamment St Th., IIa IIae, qu. 24, art. 3, ad. 2.

(80) « Il ne faut pas considérer la Grâce comme une simple qualité et un accident semblable à ceux dont parlent les philosophes, mais comme une qualité qui enferme en soi Dieu même et son Esprit, et tout ce qu'il y a de grand dans la divinité, laquelle porte et unit intimement à l'âme du juste. Et comme, dans l'Incarnation, il ne faut pas considérer simplement l'hypostase du Verbe ainsi qu'un être métaphysique, en s'imaginant que c'est elle seule qui s'unit à la nature humaine, parce que toute la divinité, par cette hypostase, s'unit et se coule dans l'humanité, et la remplit de toutes parts : de même dans la justification de l'homme, qui est une suite et une image de l'Incarnation, il ne faut pas considérer l'âme unie à la Grâce simplement, mais l'âme unie par la Grâce à Dieu même, et à tout ce qui est dans la divinité, qui par la Grâce s'insinue et s'épand dans l'âme, pour y résider et s'y attacher intimement. » (T. XXIX, p. 259.)

(81) *Act.* XVII, 18, Trad., t. II, p. 103. — (82) *Galat.*, II. V. sur ce célèbre texte de l'Ép. aux Galates les Commentaires de Pascal, *in* Écrits sur la Grâce, t. XI, p. 130 et p. 184.

en traits agrandis, les merveilleux effets de la Grâce au sein de notre nature réparée.

De même qu'en l'Homme-Dieu la nature divine est tellement la dominante que l'humaine ne fait rien que par sa direction et par sa conduite (83), le Verbe préside à tout, le Verbe tient tout en sa main (84), le Verbe s'assujettit en tout et partout l'humanité qui lui est unie (85) : de même aussi, en notre volonté quand elle agit bien, c'est-à-dire quand elle agit par grâce, il n'y a rien qui ne vienne de Dieu ; nous n'avançons qu'autant qu'il nous pousse, nous ne donnons de consentement qu'autant qu'il le tire de nous (86) : c'est Dieu qui prie en nous, selon l'expression de saint Paul, c'est Dieu qui agit en nous, selon l'expression du pape saint Célestin, pour faire que nous voulions et que nous opérions ce qui lui plaît (87). Mais par contre, de même que, dans le Christ, la volonté humaine, pour être soumise au Verbe, ne perd point son mouvement propre (88), parce que, le principe humain et le principe divin se trouvant mêlés plus étroitement que le corps à l'âme, c'est l'homme qui veut dans le moment même que veut le Verbe (89) : de même aussi, sous la détermination de la Grâce, nous nous comportons, non pas à la manière d'instruments passifs, mais, dit saint Augustin, à la manière de libres « enfants de Dieu » ; parce que, participant de la divinité dans la mesure et pour le temps où nous recevons la Grâce (90), le mouvement de notre libre arbitre et celui de la Grâce ne font plus qu'un (91).

---

(83) V. t. XXXIX, p. 700. — (84) *Ibid.*, p. 701 — (85) *Ibid.*, p. 701 : ce sont des formules de Bossuet qu'Arnauld reproduit et adopte. — (86) Trad. de l'Église Rom., t. II, p. 109. Cf. t. XXXVIII, p. 648-649. — (87) V. t. VIII, p. 344. — (88) S. Th., IIIa, qu. 18, art. 1, ad. 1 V. Trad. de l'Egl. Rom., t. II, p. 107. Cf. t XXXIX, p. 704-705. — (89) *Ibid.* Saint Cyran disait dans un sens analogue, parlant des molinistes ou semi-pélagiens : « Ils nient autant la Grâce, en la partageant comme ils font entre Dieu et l'homme, que les historiens niaient le vrai J.-C. en le partageant et divisant entre deux personnes. » (Lett. de Saint-Cyran à Arnauld. *Lett. Chrét. et Spirit.*, t. II, p. 585.)

(90) Cette formule plusieurs fois employée par Pascal (v. par ex. Pensées. éd. Br., sect. VII, fr. 434), est fréquente chez saint Thomas. V. *Sum. Th.*, Ia IIa, qu. 110, art. III et IV ; qu. 112, art. I, *in corp.* : *Donum autem gratiæ nihil est quam quædam participatio divinæ naturæ* ; qu. 113, art IX ; qu. 114, art. III ; IIa IIae, qu. 19, art. VII ; IIIae, qu. 2, art. 10, ad. 1. Saint Pierre disait déjà : *Ut divinæ consortes naturæ* etc... (IIa. *Petr.*, I, 4). — (91) Trad. de l'Égl. Rom., t. II, p. 102 et p. 108-109. Cf. AUG., *Serm.* 13. *De Verb. Apost.*, cap. 21. *Ibid.* p. 100 et p. 105.

Union étroite de l'homme avec Dieu, dépendance parfaite de l'homme à l'égard de Dieu : ce double caractère de la Grâce est ce qui fait dire à saint Augustin que les mérites acquis par le chrétien en vertu de la grâce du Christ ne doivent plus, comme ceux de l'état d'innocence, être appelés des mérites *humains* mais des mérites *divins* (92). Ils sont divins comme l'ont été ceux du Christ lui-même : procédant, certes, de bonnes œuvres humaines, mais qui ont leur source en un effort intérieur de volonté suscité par Dieu même, et qui doivent, disent saint Augustin et saint Thomas, après saint Paul, être rapportées « au principal agent plutôt qu'à l'agent subordonné » (93) ; appartenant certes en légitime propriété, et non point par emprunt, à la nature humaine, mais à une nature élevée au-dessus d'elle-même, et littéralement *divinisée* (94). *Gratia naturam non tollit sed perficit* (95).

---

(92) V. t. XVII, p. 171 ; t. XXXIX, p. 103. Cf. plus haut, p. 375.

(93) S. Th., *Comment.*, in cap. IX, *Ep. Rom.*, cité *in* t. VIII, p. 345-346, et Trad. de l'Égl. Rom., t. II, p. 104. V. des passages analogues de saint Augustin (*Retract.*, lib. I, cap. 23 et de *Prædest. Sanct.*, cap. 3), *in* t. XVIII, p. 605. V. aussi, dans l'*Ep. ad Vital.*, le commentaire de la phrase de saint Paul : *Non est volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei.* « Pour ce qui est de croire en Dieu, et de vivre dans la piété, cela ne dépend ni de celui qui veut ni de celui qui court, mais de Dieu qui fait miséricorde : non qu'il ne faille pour cela vouloir et courir, mais parce que c'est lui qui opère en nous et le vouloir et le courir. » Cité notamment *in* t. VIII, p. 347.

(94) Pascal cite à ce propos le célèbre verset du psaume 81. V. 6 : *Dii estis.* (Pensées, éd. Br., sect. VII, fr. 434.) C'est là une idee traditionnelle dans la théologie chrétienne. Malebranche rapporte (sans en tirer du reste les conséquences que nous venons d'indiquer) une phrase d'Athanase : *Nos homines per verbi carnem assumpti* divini *ab eo efficimur.* (Réflex. sur la Prémotion physique, p. 203.) On sait d'autre part que Calvin s'élève fort à l'encontre. Il se moque d'Osiander qui croit à « une mixtion substantielle par laquelle Dieu s'écoulant en nous nous fait une partie de soi. « Ce sont là, dit-il, « fantaisies », et qui sont dangereuses, car elles sont directement opposées à la thèse calviniste de la *Justice imputative.* » V. Calvin, Institut. chrét., liv. III, ch. XI, nos 5 et 6. — (95) Cette maxime de saint Thomas est plusieurs fois citée par Arnauld, p. ex. *in* t. X, p. 689. Saint-Cyran le cite aussi dans les Considérat. sur les Fêtes de la Vierge et des Saints, t. I, p. 128.

*
* *

Ainsi entendue, comme l'imitation et le renouvellement en chacun de nous de l'Incarnation du Christ, la grâce efficace par elle-même est la clef de voûte de l'ordre surnaturel. Elle est le centre auquel aboutissent toutes les vérités que nous avons établies, et duquel, d'une certaine façon, elles se déduisent toutes (1).

Si la Grâce est efficace par elle-même, c'est, on l'a vu, parce que la dépravation mise en la volonté par le péché originel la rend incapable d'user comme il faut d'aucun secours à moins que Dieu ne la détermine à l'accepter; c'est aussi parce qu'une prédestination arrêtée d'avance et immuablement requiert, pour s'accomplir, des moyens qui produisent leur effet indépendamment des caprices d'une liberté indifférente (2). Mais

---

(1) Comme il a été expliqué dans notre tome I, Arnauld et les autres théologiens de Port-Royal ont toujours considéré que le fond de toutes les querelles dites du jansénisme était la question de la grâce efficace. V. p. ex. : t. XXIV, p. 257.

(2) Nous savons que les congruistes croient trouver dans la *science conditionnelle* d'expliquer comment la grâce de Dieu réalise infailliblement ses desseins, sans être efficace par elle-même. Mais on peut se demander jusqu'à quel point la certitude de la prédestination gratuite est réellement assurée par là. Car enfin, dans cette hypothèse, Dieu ne peut faire faire aucun bien à un homme si ce n'est en choisissant dans le trésor des grâces que lui découvre sa *science moyenne*, celle qui, en telle circonstance, obtiendra effectivement le consentement de cet homme, en d'autres termes sera *congrue*. Mais si cette grâce ne détermine en rien la volonté, si, considérée en elle-même, elle est subordonnée au bon plaisir du libre arbitre, qu'est-ce qui permet d'affirmer que Dieu ne manquera jamais de grâces congrues? Qu'est-ce qui permet d'affirmer qu'il n'y a pas des volontés qui, dans certains cas et pour un certain temps, ne voudront consentir à aucune grâce quelle qu'elle soit? A l'égard de ces volontés, Dieu serait donc désarmé, et ses prédéfinitions demeureraient inopérantes. Ou du moins il ne pourrait amener l'homme à ses fins qu'en détruisant sa liberté. Ce n'est point là seulement une conséquence logique des principes congruistes. Certains congruistes en ont expressément admis l'éventualité : il y a des moments et des circonstances où le libre arbitre ne se laissera décider par aucune

réciproquement, si la Grâce est efficace par elle-même, il est évident que nul ne reçoit la Grâce que ceux qui font le bien ou qui en éprouvent du moins la velléité; que ceux qui ne font pas le bien n'avaient pas le secours indispensable pour le faire, et en ce sens ne pouvaient pas le faire (3); que ceux donc à qui Dieu confère ce secours sont les seuls que Dieu veuille proprement conduire au salut ; et que les autres, qu'il n'y veut pas conduire, ont dû se rendre indignes du salut par quelque démérite précédant le don ou le refus de la grâce efficace (4).

---

grâce. (V. *Instruct. sur les Vérités de la grâce et de la Prédestination en faveur des simples fidèles*, p. 34-35.)

Arnauld, qui a souvent reconnu que les congruistes admettent une entière certitude de l'effet de la Grâce par rapport au dessein de Dieu (v. t. XXXIX, p. 557-558), fait cependant, à propos de Le Moine, une remarque qui pourrait valoir aussi contre le congruisme; c'est que, dans un système où toute grâce est en soi purement suffisante, et subordonnée au libre arbitre, le nombre des prédestinés ne saurait être arrêté d'avance : car il pourrait toujours arriver que quelqu'un qui n'aurait pas été mis au nombre des prédestinés s'y mît lui-même, se plaisant à faire un bon usage de la Grâce, toujours suffisante quoique incongrue, qui lui a été octroyée. (V. t. XVIII, p. 683-684.) Nous avons d'ailleurs observé qu'Arnauld n'a jamais voulu donner son avis, quant au fond, sur la *science moyenne* (v. t. XL, p. 8), se bornant à dire qu'il n'est pas besoin d'y recourir pour rendre compte de la certitude de la prédestination. (V. *ibid.*, p. 8; cf. t. X, p. 4-5), et ajoutant que les congruistes se font « une idée trop basse de la puissance de Dieu sur les volontés des hommes ». (V. t. VIII, p. 458, et t. XXXIX, p. 558.)

(3) Arnauld a maintes fois répété qu'en disant, dans sa fameuse proposition censurée par la Sorbonne, « que la Grâce, sans laquelle on ne peut rien, a manqué à saint Pierre », il l'entendait de la *grâce efficace*. V. notamment toute la *Dissertatio quadripartita*, et tous les ouvrages composés pour la défense de la 2e Lett. à un Duc et Pair, dans les tomes XIX et XX.

(4) « Celui qui tient qu'il n'y a plus aucune grâce nécessaire et suffisante pour faire le bien, en quelque façon que ce soit, qui ne soit vraiment efficace, doit croire nécessairement, comme a fait saint Augustin, et tous les Saints Pères depuis lui, que le discernement des hommes ne vient point du libre arbitre mais de Dieu seul, que c'est un secret incompréhensible pourquoi Dieu donne sa grâce à l'un et non pas à l'autre ; et que tout ce que l'on peut dire est que, n'étant due à personne, mais plutôt tous en étant indignes, il la donne à qui il lui plaît par une pure miséricorde, et ne la donne point aux autres par un jugement très juste ; que le mystère de la prédestination et de l'élection des hommes n'a pour fondement que la seule, souveraine et absolue volonté de Dieu, et que tous ceux que Dieu veut sauver l'étant infailliblement, puisqu'ils ne le peuvent être que par des grâces efficaces, et qui ne sauraient manquer d'avoir leur effet, à proprement parler on ne peut dire de tous les autres, qui ne seront point sauvés,

Il apparaît donc qu'il y a une étroite connexion entre les vérités de la Grâce, et qu'elles forment une manière de *système.*

Mais en même temps, — ainsi que nous l'avions annoncé, — chaque partie du système se montre faite d'un assemblage de termes à première vue incompatibles. L'esclavage de la volonté et la persistance du libre arbitre ; l'impuissance de la nature et la possibilité des commandements ; le petit nombre des élus et l'universalité de la bonté divine ; la gratuité de la prédestination et la réalité des mérites humains ; la force invincible de la Grâce et la libre coopération de l'homme : autant de thèses opposées que la tradition nous a successivement obligés d'affirmer, et par lesquelles nous avons semblé nous engager tour à tour dans la voie du calvinisme, et dans la voie du molinisme, ou plutôt par lesquelles nous nous sommes tour à tour éloignés de l'un et de l'autre.

Pour lever la contradiction, ou pour l'atténuer autant que possible, nous avons eu recours à quelques distinctions employées par les Pères et les Docteurs de l'Église, et qui avaient été oubliées ou méprisées par les disciples de Calvin comme par les disciples de Molina : celle de la *puissance* et de l'*acte*, de l'*œuvre* et de l'*intention*, de la *velléité* et du *vouloir*, de la *fin* et des *moyens*, du *temps* et de *l'éternité*, et quelques autres encore. Mais la distinction capitale, la seule qui permette de démêler décidément ces matières embrouillées par les disputes des écoles, est celle que saint Augustin a si lumineusement exposée dans son livre *De la Correction de la Grâce :* la distinction de deux états de la nature humaine, avant et après le péché (5). Bien comprise et approfondie, la considération de ces

---

que Dieu les ait voulu sauver. » V. t. XVIII, p. 765. Cf. *ibid.*, p. 694-695 et suiv. Cf. NICOLE, Instruct. sur le Symbole, t. I, p. 278, etc.

(5) C'est cette distinction qui fait vraisemblablement l'essentiel de la « découverte » qu'annonce Jansénius à Saint-Cyran dans ses Lettres de 1620, lorsqu'il lui déclare apercevoir enfin le vrai centre des questions de la Grâce : faute de l'avoir aperçu, ajoute-t-il, les « clabaudeurs de l'École », tant thomistes que molinistes, n'ont fait que tout brouiller et sont les uns et les autres à mille lieues de la vérité.

(V. à ce sujet le liv. I de notre tome I : *Saint-Cyran.*)

C'est la même distinction, clairement dégagée par Arnauld des œuvres de saint Augustin, dès la première lecture qui a été le point de départ de sa doctrine, et qui est le principe de ses thèses de 1635. (V. le ch. II du tome I. Cf. sur ce sujet PASCAL, Écrits sur la Grâce, t. XI, p. 135 et p. 161.

deux états concilie, au moins en quelque mesure, les erreurs contraires, chacune ayant sa vérité et pour ainsi dire sa place, dans la succession des temps. Il est vrai qu'absolument parlant l'imputabilité des actes requiert l'entière liberté de l'agent, laquelle suppose une parfaite connaissance et une volonté indéterminée : mais si c'est le libre arbitre humain qui, de son propre mouvement, a mis en soi et y maintient la détermination au péché, on conçoit que l'humanité soit réputée coupable là même où elle semble n'être qu'infirmité et ténèbres. Il est vrai qu'originellement un Dieu bon ne peut attribuer récompense ou châtiment qu'à ceux qui se seront acquis par eux-mêmes un titre à l'un ou à l'autre : mais si toute l'humanité s'est rendue également digne du supplice, on conçoit que Dieu, au cas où il lui plairait d'exempter du supplice une partie de l'humanité, ne pourrait faire ce discernement d'après les mérites. Il est vrai que, dans le principe, un Créateur juste doit laisser ses créatures raisonnables maîtresses de leur destinée : mais si cette créature s'est une première fois et totalement donnée à la mort, on conçoit que, pour la faire accéder à la vie, Dieu ne lui puisse laisser l'initiative d'aucun des mouvements par où sera commencée et consommée l'œuvre réparatrice.

Par là sont aplanies beaucoup des difficultés les plus sensibles de la doctrine traditionnelle. Cela ne veut pas dire qu'elles le soient toutes, et que la doctrine de la Grâce, en son fond, en devienne plus compréhensible. Tant s'en faut. La distinction des deux états, telle que nous l'avons rapportée après saint Augustin, entraîne avec elle deux notions également mystérieuses : *Adam* et *Jésus-Christ* : la participation de tous les hommes à l'humanité d'Adam ; la participation de tous les chrétiens à la divinité du Christ. Et cette double participation se résume elle-même en la personne de Jésus, qui est à la fois Adam et le Verbe, et qui incorpore à l'humanité, — non pas à l'humanité innocente, mais à l'humanité coupable dont il a assumé la faute, — la vertu infinie du Très-Haut.

Toutes les vérités de la Grâce viennent pour ainsi dire se perdre au sein de ce mystère. Dans le Christ apparaît la communauté radicale de cette nature humaine qu'il a revêtue et

rachetée. Dans le Christ apparaît cette infusion de la volonté divine dans la volonté humaine, qui est le principe de la grâce efficace. Dans le Christ enfin, apparaît cette liberté absolue de l'amour qui s'unit à qui il veut, comme il veut, sans aucun égard aux conditions ni aux personnes. Le Christ est, disent les Pères, le premier des prédestinés. Et nulle part mieux que dans cette abaissement du Verbe fait chair, abaissement si parfaitement libre et gratuit, n'éclate tout ce que la prédestination, avec les dons qui en sont la suite, a de supérieur aux règles humaines. Elle est à la lettre une nouvelle création, aussi peu méritée que la première (6), par laquelle Dieu, nous ayant d'abord appelés à l'être, veut par surcroît nous nourrir de son être propre. Prodigieux rapport entre le fini et l'infini, qui pourrait sembler analogue à celui qu'admettent entre Dieu et la nature des philosophes comme les stoïciens et Spinoza, mais qui en diffère profondément, parce qu'au lieu d'être nécessaire et universel, il est contingent, singulier, et même, — le secours divin n'étant donné que pour chaque action, et non une fois pour toutes, — temporaire. C'est par où, justement, il échappe aux prises de notre entendement. C'est par où il est miraculeux.

Ce rapport est toute la vie de la Grâce.

---

(6) V. t. VII, p. 450.

PASSAGE DE LA SPÉCULATION A LA PRATIQUE

Reste à savoir quel règlement comporte une telle vie.

Nous avons mis, avec saint Augustin, le propre des vérités de la Grâce, en ce qu'elles ne sont point objet de spéculation stérile, mais concernent directement la conduite (1). De la solution donnée au problème de la Grâce dépend la manière dont seront compris et pratiqués les devoirs de la piété chrétienne. Il faut donc que, dans le système qui vient d'être exposé, une morale soit contenue.

Laquelle?

A en croire les ennemis de la doctrine augustinienne, ou ceux qui, indifférents, en jugent du dehors sans information suffisante, cette doctrine n'aboutit logiquement qu'à la négation de toute morale.

Ne se ramène-t-elle pas, en effet, à ces trois points : que l'homme n'a plus de lui-même que mensonge et péché; qu'il ne fait aucune œuvre méritoire du salut qu'autant que Dieu le fait agir par une grâce infailliblement efficace; et que cette grâce n'est donnée, au moins jusqu'au bout, qu'à ceux qui sont du nombre, très restreint et fixé d'avance, des prédestinés? Et cela ne signifie-t-il pas que le salut de l'homme est tout entier entre les mains de Dieu, puisque Dieu sauve qui il veut, sans que l'homme y puisse rien changer par ses propres forces? Mais s'il en est ainsi qu'avons-nous à faire de nous occuper de notre salut, et qu'ont à faire les ministres de l'Église de nous y exhorter par leurs préceptes ou leurs remontrances? Ou je suis prédestiné, pouvons-nous dire, ou je ne le suis pas. Si je

(1) V. t. X, p. 118 et suiv.

ne le suis pas, ni vous ni moi ne saurions par aucune voie élargir à mon profit le décret absolu d'élection. Si je le suis, ni vous ni moi n'avons à nous mettre en peine de mon sort (1). Sur ce fondement nous ne pouvons bâtir que la « négligence » ou « le désespoir » (2); ou plutôt chacun de nous n'a qu'à « passer doucement sa vie », « en attendant sans impatience de savoir après notre mort le dessein qu'il aura plu à la justice ou à la bonté de Dieu de prendre pour le choix de notre éternité (3) ».

Voilà, d'après certaines gens, la conséquence logique de la doctrine augustinienne (4). Conséquence scandaleuse, ajoute-t-on, et qui suffit à condamner une doctrine qu'on ne saurait ouvertement prêcher au peuple (5).

Le malheur est que la condamnation, si condamnation il y a, ne vaut pas seulement contre l'école des augustiniens; elle vaut contre toutes les écoles catholiques : car toutes, on le sait, même celle des jésuites, qui depuis les Congrégations *De Auxiliis* et surtout depuis le décret d'Acquaviva, est engagée à soutenir le *congruisme*, — toutes, en dépit de la diversité de leurs langages, s'accordent avec l'école des augustiniens sur le point essentiel, qui est la gratuité et l'infaillible efficacité du choix divin. C'est le P. Petau qui le constate. Ayant rapporté, comme nous venons de le faire, la principale des objections populaires dont l'orgueil humain s'est toujours servi pour combattre la prédestination *ante prævisa merita* (6) : « Après tout », remarque-t-il, « tout ce qu'on peut alléguer de cette nature contre l'élection gratuite peut être objecté de la même sorte contre ceux qui enseignent que Dieu, par une singulière bienveillance qu'il a eue envers les uns plutôt qu'envers les autres, leur a préparé des grâces efficaces et congrues, qui sont telles qu'elles ont certainement leur effet, et que Dieu, ayant prévu par la science moyenne qu'elles l'auraient, a résolu de les

---

(1) V. t. VII, p. 459. — (2) *Manifeste* des jésuites, cité *in* t. XXIX, p. 526. — (3) *Manifeste* des jésuites, cité *in* t. XXIX, p. 524 et suiv. — (4) Dans le *Manifeste* qu'ils attribuent aux « jansénistes », et qui est forgé de toutes pièces, les jésuites affectent de faire tirer cette conséquence par les défenseurs mêmes de l'augustinisme. V. t. XXIX, p. 479 et suiv.

(5) V. t. XVI, p. 136 et suiv. Cf. sur tout ce qui suit JANSÉNIUS, lib. X, *De Grat. Christi*, cap. 8 et 9. — (6) V. t. VII, p. 459.

donner, non à tous, mais à ceux qu'il a voulu, en donnant a
autres celles qu'il a su qui n'auraient aucun effet. » A quoi
peut ajouter (c'est toujours le P. Petau qui parle) « que c
théologiens reconnaissent que la grâce de persévérance est
don gratuit, qui a une liaison nécessaire avec le salut étern
et que Dieu donne à qui il lui plaît. C'est pourquoi l'argume
que l'on fait contre l'élection gratuite à la gloire peut aus
être fait contre eux, puisque l'on peut dire : quoi que vo
fassiez, si Dieu a résolu de vous donner la grâce efficace et
persévérance, vous aurez l'une et l'autre, et par elles la v
éternelle. Tout ce qu'ils répondront à cela servira de répon
à l'argument populaire dont on a accoutumé de combattre
prédestination à la gloire avant la prévision des mérites. Ca
ils ne peuvent pas nier que Dieu n'ait résolu de donner
quelques hommes seulement, et à ceux qu'il a voulu, tant le
secours de la Grâce qu'il a su être les seuls qui auraient certa
nement leur effet, que la persévérance à laquelle il a prom
les récompenses éternelles. Que si, nonobstant cela, ils ne lai
sent pas de soutenir fortement que le salut est en la puissanc
des élus, parce que l'exécution de ce décret divin est lié
avec notre liberté et notre consentement, Dieu n'ayant pa
seulement prévu que ceux à qui il ferait ces grâces y consenti
raient, mais qu'il tirerait d'eux ce consentement, sans préju
dice de leur liberté, par cette volonté toute-puissante, et ce
attrait efficace auquel il sait que la volonté humaine ne sau
rait résister : pourquoi donc ne dirons-nous pas la même chose
pour accorder avec notre liberté ce que saint Augustin
enseigné touchant l'élection et la prédestination au salu
éternel (1)? »

Le P. Petau a raison. L'argument adressé par les semi-péla
giens à saint Augustin, et si souvent reproduit depuis eux
s'adresse en réalité à toute conception du catholicisme qui n'es
pas elle-même semi-pélagienne. Et si l'on y devait donne
les mains, c'est l'idée même d'une morale catholique qu'i
faudrait déclarer absurde et contradictoire.

Mais depuis longtemps saint Augustin, et tous ses disciple

---

(1) PETAU, *Dogmata theol.*, t. I, lib. IX, cap. 15, n° 7, cité et tradu
par Arnauld, *in* t. VII, p. 459-460.

après lui, particulièrement saint Anselme et saint Thomas, ont réfuté l'argumentation semi-pélagienne.

Pour peu qu'on entre avec quelques précisions dans leurs réponses, on voit s'évanouir ces objections si redoutables au premier abord.

La difficulté se peut prendre de deux côtés : du côté de la prédestination gratuite et du côté de la grâce efficace.

Pourquoi, dit-on, m'inquiéter de ce que je dois faire, si, dès maintenant, et immuablement, je suis inscrit au livre de mort ou au livre de vie?

C'est proprement le raisonnement du fatalisme mahométan : *Ce qui est écrit arrivera nécessairement* (1). Raisonnement dont le sophisme consiste, comme l'observe saint Thomas dans la *Somme contre les Gentils*, à séparer les événements déterminés par Dieu des moyens par où ces événements se produisent (2). Ainsi, pensent les Turcs, il ne sert de rien de se garder des périls, parce que Dieu ayant réglé par sa Providence ce qui devait arriver, il n'est pas en notre pouvoir de l'éviter (3). Mais, faut-il répondre, Dieu ne l'ayant réglé qu'en attachant les causes aux effets, je fais bien de ne pas m'exposer à la peste sans nécessité, parce que, ne m'y exposant pas, je ne la gagnerai pas, et ne la gagnant pas, je n'en mourrai pas : et par là je ne changerai pas l'ordre de la Providence, mais je me serai conduit d'une manière sage, et qui se trouvera conforme à cet ordre (4).

Rien n'est plus aisé que d'appliquer cette réponse à la matière de la prédestination, qui est, nous le savons, une simple partie de la Providence. La Providence, dans le monde surnaturel comme dans la nature, s'astreint à suivre un *ordre* (5). La prédestination au total a beau être *gratuite* : elle n'en comporte pas moins, quant à son exécution, un cours régulier de moyens disposés de telle sorte que les uns servent de degrés pour s'élever aux autres : nul n'obtient la gloire qui

(1) Ce sont les termes mêmes dont se sert Mme de Choisy dans sa fameuse lettre, si souvent citée, à Mme de Sablé.

(2) V. t. I, p. 680. — (3) *Ibid.* — (4) *Ibid.* Cf. Leibnitz, Théodicée, 1re partie, n° 55 et suiv. — (5) V. t. XVIII, p. 491.

ne l'ait méritée par ses vertus; nul ne devient vertueux qui n'ait persévéré dans l'exercice des bonnes œuvres; nul n'a la force de bien agir qui ne l'ait demandée par ses prières: nul ne prie qui n'ait la foi. A cet égard il n'y a point de différence à faire entre la prédestination gratuite et la prédestination non gratuite : que les actions méritoires de l'homme aient été préordonnées par Dieu, ou simplement prévues, d'une façon comme de l'autre, il est de toute éternité arrêté pour Dieu que ses élus posséderont le ciel, et qu'ils le posséderont parce qu'ils en auront été dignes; que nos bonnes œuvres soient cause ou effet de la prédestination, toujours est-il qu'elles sont cause du salut. On ne saurait donc dire : quoi que je fasse, je serai sauvé si je suis prédestiné, ou perdu si je suis réprouvé, et s'endormir dans cette pensée. Car en toute hypothèse je ne puis être sauvé qu'à la condition d'avoir bien agi, ni damné que parce que j'aurai agi mal (1).

Regardons-y de près (1) : il s'agit moins, dans ces raisonnements, du principe en vertu de quoi notre sort est déterminé, que du fait qu'il est déjà déterminé. Ce qui trouble les hommes, comme l'a bien vu saint Augustin (2), — ou plutôt ce qu'on suppose qui devrait les troubler, car le commun des fidèles n'est guère touché par des considérations de ce genre (3), — c'est avant tout la *certitude de l'événement* (4). Mais il est clair que le sujet de trouble ne peut venir ici que d'une confusion entre la certitude au regard de Dieu et la certitude au regard de l'homme. A coup sûr, la croyance en la prédestination renverse la morale lorsqu'on la met, comme font les théologiens réformés, dans l'assurance absolue que chaque vrai fidèle doit avoir, par *Foi spéciale*, de son propre salut. Cette prétendue *Foi justifiante*, — surtout si, avec les calvinistes, et en vertu du dogme *de l'inamissibilité de la justice*, on la considère comme pouvant se conserver chez le vrai fidèle, au sein des plus grands crimes (5), — ne peut engendrer que la « négli-

(1) « Nul ne sera jugé que selon ses œuvres »; cité *in* t. XXIX, p. 527. — (2) Aug., *De Dono perseverantiæ*, cap. 15 et cap. 22, cité *in* t. XVI, p. 141. — (3) V. Nicole, Instruction sur le Symbole, t. I, p. 405.

(4) V. Nicole, Instruction sur le Symbole, t. I, p. 407. — (5) V. t. XIII, p. 95-98, p. 665 et suiv., etc. Cf. t. XIV et le Calvinisme convaincu de nouveau, etc., t. XV.

gence » ou le « désespoir » : la négligence chez ceux qui ont la dite foi (et nul ne l'a, selon Calvin, sans en être certain d'une certitude « indubitable » (1); le désespoir chez ceux qui en sont dépourvus (2). Mais autant une telle conception ressemble au fatalisme mahométan (3), autant, — quoi qu'en aient les calvinistes, — elle diffère de celle de saint Augustin et de la tradition chrétienne (4). Selon saint Augustin, comme selon tous ses disciples, quelque certaine que soit la prédestination en elle-même, elle demeure toujours incertaine au regard de la connaissance du commun des prédestinés (5). D'une part, donc, les plus avancés dans la sainteté doivent toujours garder la crainte de déchoir, et n'ont jamais lieu de s'abandonner à une sécurité paresseuse (6). D'autre part, la seule chose dont les justes, non plus que les pécheurs, ne doivent point douter, c'est que les élus n'arrivent au ciel que par la voie des mérites et des vertus chrétiennes, en sorte que plus on est exact dans l'observation des commandements, plus on se retire des vices, et plus on augmente, pour ainsi dire, ses chances d'être prédestiné (7). Que voit-on là qui ne tende à encourager l'effort humain?

---

(1) Calvin, cité *in* t. XIII, p. 666-667, p. 673 et 704-705 et suiv. Cf. *Ibid.*, p. 97-98. — (2) V. *Ibid.*, p. 757-758, p. 767 et suiv. V. aussi p. 100-103, etc. — (3) V. t. XIII, p. 102-103. — (4) *Ibid.*, p. 757, p. 767-768.

(5) *Ibid.*, p. 767. — (6) *Ibid.* Cf. p. 893, etc. Il faut excepter naturellement ceux à qui Dieu, par privilège spécial, a révélé qu'ils sont au nombre des élus. Mais chez ceux-là mêmes, précisément parce qu'ils se sont élevés à un haut degré de vertu, il n'y a point à redouter qu'une telle certitude engendre la négligence. Ce serait en effet, comme le remarque Jansénius, une façon bien inférieure d'être moral, que de l'être seulement par espoir de la récompense divine, ou par crainte du châtiment : *Nimis est mercenarius ille affectus, qui non coleret aut diligeret Deum, nisi ab eo se salutem assequi posse judicaret*... (Jansénius, lib. X, *De Grat. Christi*, cap. 8). Remarquons une fois de plus que, prises à la lettre, ces remarques de Jansénius sembleraient tendre à une conception voisine du quiétisme. Remarquons d'autre part (nous aurons l'occasion d'y revenir) que Jansénius ne paraît pas faire à *la crainte* la place très importante qu'Arnauld lui donne à titre de préliminaire de la charité. V. notre 2e partie, chap. I. — (7) V. t. XIII, p. 778-783. Cf. t. XXVI et t. XXXIX, p. 527 : « Il n'y a point de folie pareille à celle d'un homme qui voudrait dire : je persévère dans les crimes, parce que je me crois du nombre des réprouvés; puisqu'au contraire il n'a sujet de se croire du nombre des réprouvés que parce qu'il persévère dans ses crimes : étant indubitable qu'aussitôt qu'il se retirera

Encore faut-il expliquer comme l'effort humain garde un sens dans une doctrine où rien ne se fait de bon que par l'efficace de la grâce divine.

— Si c'est l'influence divine qui met en nous jusqu'au moindre désir du bien, jusqu'au moindre consentement à la justice, le seul parti raisonnable n'est-il pas de nous abandonner à cette influence ? Tout dépend, « non de l'homme qui veut et qui court, mais de Dieu qui fait miséricorde ». A quoi bon, dès lors, vouloir et courir ? A quoi bon bander les ressorts de notre volonté, nous adonner aux pratiques de piété et aux exercices de pénitence ? A quoi bon y exhorter les autres, les prêcher, leur remontrer leurs devoirs, et les reprendre de leurs défaillances ? Dieu ne saura-t-il pas bien, sans nous, produire le mérite soit en nous, soit dans les autres hommes, à l'aide de cette grâce à quoi nul ne résiste, et qu'il donne à qui il lui plaît, comme il lui plaît ?

— Saint Augustin a si bien connu l'objection qu'il y a consacré ses deux livres *De la Correction et de la Grâce*, et *Du Don de Persévérance* (1). Et comment la résout-il ? Ici encore, par la considération de l'ordre (2), ou, comme dirait le P. Malebranche, des lois que Dieu observe dans la distribution de sa grâce. L'une de ces lois est de conférer la Grâce par degrés, et moyennant certaines conditions, au nombre desquelles il faut ranger la prédication de l'Évangile, les exhortations, les conseils et les remontrances des hommes (3) : conditions assurément stériles par elles-mêmes, mais auxquelles il lui a plu de subordonner l'infusion de son esprit. S'il est vrai, selon la

---

du péché, et qu'il entreprendra sérieusement de changer de vie, il aura sujet d'espérer, par une humble et très ferme confiance en la miséricorde de Dieu, qu'il est du nombre des élus et non pas des réprouvés. » Saint Augustin dit de même à ce sujet : « Ce sera le cours de vos bonnes actions qui vous fera reconnaître que vous êtes du nombre de ceux que Dieu a prédestinés par sa grâce. » *De Dono perseverantiæ*, cap. 22, cité *in* t. XVI, p. 139. — V. sur les « marques de prédestination » et l'espérance chrétienne, notre 2e partie, chap. I.

(1) V. t. XVI, p. 136 et suiv. et t. XVIII, p. 489. — (2) V. t. XVIII, p. 491 ; cf. t. XXXIX, p. 465-466.

(3) V. la traduction du *De Correptione et Gratiâ in* Œuvres d'Arnauld, t. XI, ch. 2, 3, 4, 5, 14, 15, 16; et les sommaires d'Arnauld. V. aussi l'*Analytica Synopsis*, *in* t. XI, p. 650-651.

parole de saint Paul, que l'homme a beau planter et arroser, Dieu seul peut donner l'accroissement (1), il est vrai aussi que Dieu ne donne l'accroissement que là où les hommes ont d'abord arrosé et planté.

La réponse de saint Augustin est reprise et développée, d'une manière tout augustinienne (2), par saint Anselme. Il est utile, nous dit ce saint, d'annoncer aux hommes la vérité de l'Évangile, non que tous les hommes qui l'entendent aient une grâce suffisante pour la recevoir, mais parce qu'il est nécessaire qu'ils l'entendent et qu'ils la connaissent, afin qu'ils la puissent recevoir, quoique nul ne la reçoive que ceux en qui Dieu forme lui-même la volonté de croire (3). Et ne sachant pas qui Dieu a choisi, dans le secret de sa prédestination, pour y former cette volonté et faire germer le salut, les prédicateurs et les apologistes doivent agir comme s'ils voulaient sauver tous les hommes, en n'exceptant personne de leurs instructions (4). « L'âme de l'homme est comme une terre qui produit d'elle-même beaucoup de mauvaises herbes, mais qui n'en produit point de bonnes sans être semée et cultivée : d'où vient que l'apôtre appelle les hommes qui sont cultivés de Dieu en cette manière, l'agriculture du Seigneur. Or la semence de cette agriculture est la parole de Dieu... Mais ce n'est rien que les prédicateurs soient envoyés, qu'ils prêchent, que l'on écoute, et que l'on conçoive, si la volonté ne se porte à embrasser ce que l'esprit conçoit. Ce qu'elle ne peut faire si elle ne reçoit de Dieu la rectitude qu'elle doit avoir... Ainsi de ce que l'esprit conçoit en écoutant la parole, cela vient du prédicateur ; mais la rectitude de la volonté est l'accroissement que Dieu donne, sans lequel et celui qui plante et celui qui arrose n'est rien... (5) » Saint Anselme ajoute que, parfois, la grâce divine se passe de moyens humains : « Comme Dieu,

(1) I *Cor.* III, 7. V. t. IV, p. 87. — (2) V. t. XVIII, p. 489. — (3) *Ibid.*, p. 490.

(4) C'est, nous l'avons dit, un autre sens, essentiellement pratique, de la formule de saint Paul. *Dieu veut que tous les hommes soient sauvés.* Dieu veut cela, en ce sens « qu'il nous le fait vouloir », comme il est dit que « le Saint-Esprit crie parce qu'il nous fait crier ». V. Aug., *De Corr. et Grat.*, chap. 15. Trad. d'Arnauld, t. XI, p. 644-645. V. aussi le sommaire d'Arnauld, p. 644. Cf. Pascal, Écrits sur la Grâce, éd. Br. t. XI, p. 137-138. — (5) Anselme, *De Concord. Grat. et lib. arb.*, cap. 16, cité *in* t. XVIII, p. 489-490.

dans la première création, a produit le froment et les autres herbes nécessaires à la nourriture de l'homme, sans culture et sans semence, de même, par une merveille de sa grâce, il a rendu les cœurs des prophètes, des apôtres et des Évangélistes féconds en semences, salutaires sans aucune instruction humaine (1). » Mais ce sont là procédés extraordinaires sur lesquels nous ne devons point nous fonder. « Comme donc la terre ne porte point naturellement, sans semenee, les grains et les fruits qui sont le plus nécessaires à la conservation de notre vie, et quoique Dieu ne donne pas accroissement à toutes les semences, les laboureurs, néanmoins, ne laissent pas de semer, dans l'espérance de quelque récolte : ainsi la terre du cœur humain ne porte point le fruit de la foi et de la justice sans les semences convenables » (c'est-à-dire sans les prédications et les avertissements extérieurs) « et quoique Dieu ne fasse pas germer toutes ces semences » (ne donnant pas la grâce de la oi à tous ceux qui entendent son Évangile, ni la grâce de se convertir à tous ceux qu'on reprend de leurs péchés), « néanmoins il a commandé à ces laboureurs spirituels de semer sans relâche sa parole, dans l'espéranee d'en recueillir le fruit qu'il lui plaira d'en faire naître (2) ».

Rien de plus solide que ces réflexions, prises du fond de la vraie théologie chrétienne (3). Il est clair que, Dieu s'assujettissant ordinairement à cette suite réglée de moyens dans la Grâce comme dans la nature, les fidèles doivent aussi être exacts à s'y conformer : car ce serait le tenter que de demander de lui des miracles ; comme d'apprendre ses devoirs sans l'instruction de personne ; d'être tout d'un coup converti à Dieu sans avoir passé par des mouvements de crainte et sans avoir longtemps gémi dans les prières ; d'être préservé du péché sans en fuir les occasions extérieures (4). L'auteur des Essais de Morale l'a très judicieusement dit : « Il serait facile à Dieu de nous donner les vertus sans cette suite de moyens : mais en nous les donnant dans cet ordre et par ces moyens, il se cache à nous et nous conserve dans l'humilité (5). C'est sur

(1) *Ibid.* p. 491. — (2) Anselm., *ibid.*, cité *ibid.*, p. 491-492. — (3) V. t. XVIII, p. 491.

(4) V. t. XXXIX, p. 465-466. — (5) Arnauld exprime la même pensée *in* t. XIII, p. 646.

cet ordre de la Grâce, et sur cette suite de moyens, sous lesquels Dieu cache ses opérations surnaturelles, que sont établies toutes les règles et tous les avis spirituels que les saints inspirés de Dieu ont donnés à ceux qu'ils ont conduits dans ses voies. Ces grands saints n'ignoraient pas que c'est de lui qu'il faut attendre toutes les vertus, et qu'il est la cause de toutes les bonnes actions des chrétiens. Ils étaient persuadés qu'il est le maître des cœurs, et qu'il opère en eux tout ce qu'il veut, par une force invincible et toute-puissante. Cependant ils nous prescrivent des règles et des pratiques, comme pourraient faire des philosophes qui prétendraient acquérir la vertu par leurs propres forces. Ils veulent que nous tenions toujours notre esprit occupé de saintes pensées ; que nous nous appliquions sans cesse à la lecture et à la méditation de la parole de Dieu ; que nous vivions dans l'éloignement du monde ; que nous réduisions notre corps en servitude, par le travail et la mortification : que nous évitions tout ce qui peut nous affaiblir et tout ce qui nous peut être une occasion de chute ; que nous fassions un effort continuel sur nous-mêmes pour résister à nos passions ; que nous menions une vie uniforme, réglée, occupée, en passant par une suite d'actions que l'on nous aura prescrites, comme étant les plus conformes à notre état et à nos devoirs. Ce n'est pas qu'ils ne sussent parfaitement que Dieu nous peut donner ses plus grandes grâces sans nous faire passer par ces exercices ; mais ils savaient en même temps que l'ordre commun de sa Providence est de ne nous les accorder qu'ensuite de ces exercices, et par ces exercices mêmes : qu'ainsi il fait premièrement aux âmes la grâce de les pratiquer, pour leur faire ensuite celle de parvenir aux vertus où il désire de les élever, étant aussi bien l'auteur des actions qu'il leur fait faire pour acquérir les vertus que des vertus qu'ils acquièrent par ces actions (1). »

Ces dernières paroles, qui vont au fond de la matière, paraîtront, peut-être, faire surgir un nouvel embarras. Elles nous rappellent, en effet, ce qui a déjà été établi à propos des commencements de la vie chrétienne, à savoir que toute disposition à la Grâce est un don de la Grâce. Si donc les prédications,

(1) NICOLE, Essais de Morale, 3e volume, cité *in* t. XXXIX, p. 614-615. V. dans le même sens, Catéchisme de la Grâce, *in* t. XVII, p. 845.

les apologies, les exhortations, les exercices, et tous les autres moyens humains sont utiles en ce qu'ils fournissent occasion et, pour ainsi dire, frayent la voie à l'inspiration intérieure de l'esprit, on ne doit pas perdre de vue que l'emploi de ces moyens suppose déjà un premier secours, et un secours efficace, de Dieu. Rien ne se fait conformément à l'Ordre, que par la vertu de l'Ordre ; nul n'avance dans le sens du salut qu'autant que la Providence le meut et le conduit.

Il serait fou, cependant, de tirer de là des conseils de paresse et d'attendre, inerte, que le premier souffle de la Grâce vienne à souffler. L'effet de la Grâce n'est-il pas précisément de nous faire agir ? Loin d'être recommandable, la passivité de l'âme est donc un signe qu'on manque de grâce, et, partant, si cet état persévère, une probabilité de réprobation.

— Mais, réplique-t-on, il ne tient pas à moi de vouloir ! Cela dépend de la Grâce !

— On oublie que, dans l'œuvre méritoire, l'alliance (qu'exprime bien imparfaitement le mot de *coopération*) est si étroite entre la volonté humaine et la volonté divine, que l'action relève à la fois, comme le dit saint Bernard, tout entière de Dieu et tout entière de l'homme : « La Grâce fait tout, et le libre arbitre fait tout aussi (1). » De quel droit, donc, en face d'un devoir à remplir, notre libre arbitre s'abandonnerait-il, et se reposerait-il sur la Grâce ? C'est bien à nous qu'il appartient de vouloir; et le sentiment intérieur ne nous trompe pas en nous disant que, pour le bien comme pour le mal, nous nous déterminons par nous-mêmes, encore qu'il ne nous dise rien de cette influence secrète qui, au plus profond de l'âme, donne naissance à nos déterminations vers le bien (2) !

Il est vrai qu'il subsiste en tout cela quelque chose d'incompréhensible (3). Mais ce n'est rien d'autre que le mystère inhérent à l'union du fini et de l'infini, sur lequel nous avons suffisamment insisté. Que nos intelligences bornées se gardent ici, suivant le conseil de Descartes, de vouloir embrasser une réalité qui les dépasse. Qu'elles se rappellent plutôt une autre maxime que nous avons déjà énoncée, d'après le même Descartes, et qui a trait à la manière dont, en cette vie, l'homme

(1) Voir plus haut, p. 420.
(2) V. t. XL, p. 192. — (3) V. t. I, p. 680.

peut connaître Dieu. D'un côté, nous savons que Dieu est unité pure, et que toutes ses perfections se confondent en une simplicité absolue; d'un autre côté, nous ne concevons rien de son essence qu'en y distinguant des perfections diverses, et en regardant chacune d'elles isolément, à l'exclusion des autres. C'est de la même manière qu'on doit envisager cette transfusion de l'Être Souverain dans la créature, que nous représentent l'Incarnation du Verbe et la Grâce du Saint-Esprit. Les bonnes œuvres du chrétien, comme celles du Verbe incarné, sont tout ensemble et indivisiblement humaines et divines. Mais, pour en parler comme il convient selon ce double caractère, il faut, en tant qu'on les considère comme de l'homme, oublier en quelque sorte leur rapport à Dieu et, en tant qu'on les considère comme de Dieu, oublier leur rapport à l'homme. L'oubli, naturellement, sera ici tout fictif et provisoire, et n'empêchera pas qu'en s'attachant à la première considération, on n'ait cette pensée de derrière la tête qu'il y aura lieu, par après, de passer à la seconde...

Qui ne voit la conclusion pratique de ces remarques? C'est celle du *Catéchisme de la Grâce* : « Il faut prier comme si tout dépendait de Dieu, et agir comme si tout dépendait de nous (1); » ou celle de Jansénius (dans son *Discours de la Réformation de l'homme intérieur*) : « Nous ne devons espérer qu'en la seule miséricorde de Dieu, quoique nous ne laissions pas d'agir de toute notre puissance, et avec tous les efforts qui nous sont possibles. »

En un mot, notre zèle ne doit jamais cesser d'être *humble*. Voilà ce que les Pères veulent dire lorsqu'ils font de l'humilité l'âme de toutes les vertus chrétiennes, comme de l'orgueil le principe de tous les vices (2). Et voilà la leçon suprême qui ressort des vérités de la Grâce. Vérités non pas désespérantes, comme on le répète, mais *consolantes* en même temps qu'*humi-*

---

(1) Cité *in* Œuvres d'Arnauld, t. XVII, p. 845. Saint-Cyran s'exprime en termes presque identiques dans une Lettre à une dame de grande condition (*Œuvr. chrét. et spirit.*, t. I, p. 331), que nous avons citée dans le chapitre consacré à Saint-Cyran. Cf. des remarques analogues de Nicole (*Essais de Morale*), citées et approuvées par Arnauld (t. XXXIX, p. 615-616). Nous les avons citées plus haut, p. 19, note 146; voir aussi t. IV, p. 87.

(2) V. t. X, p. 90-91; 99; 280-281. Cf. t. XVII, p. 284, etc.

liantes (1); puisqu'elles nous enseignent que la puissance divine, relevant l'infirmité de notre nature, nous rend capables du plus haut degré de sainteté (2), et que si « par nous-mêmes nous ne pouvons rien », « nous pouvons tout en celui qui nous fortifie »; puisqu'elles nous apprennent à travailler sans inquiétude et à remettre toujours entre les mains de Dieu le succès de nos travaux, « plantant » et « arrosant », mais n'attendant l'accroissement que de celui qui donne le travail même (3).

Tels sont les sentiments de l'âme vraiment pieuse à l'égard de ce qu'on pourrait appeler les trois parties de la vie chrétienne : l'observation de la *Loi*, l'usage des *Sacrements*, la soumission à la *Hiérarchie de l'Église*. Elle sait que rien de tout cela n'est négligeable. Mais elle sait aussi que tout cela reste lettre morte, sans fruit ni mérite, à moins que l'inspiration de la Grâce ne le vivifie. En toutes choses, il faut que la grâce de Dieu anime les pratiques purement humaines; il faut que l'esprit soit joint à la lettre. Ainsi la vraie morale catholique se trouve, comme le dogme, également éloignée de deux erreurs contraires, l'erreur des jésuites qui ne s'attachent qu'à la *Lettre*, l'erreur des protestants qui ne s'attachent qu'à l'*Esprit*.

---

(1) T. XXXIX, p. 108. — (2) T. XVI, p. 139. — (3) T. IV, p. 87.

Vu : *Le Doyen de la Faculté des Lettres*,

Ferdinand BRUNOT.

Vu et permis d'imprimer :

Le Recteur de l'Académie de Paris,

APPEL.

Paris. — Les Presses Universitaires de France.

